A partir de la conmemoración en 1992 de los quinientos años de colonización y determinación ajena de los pueblos originarios de Abya Yala, las voces indígenas se han hecho escuchar cada vez con mayor intensidad. En los últimos años hemos sido testigos del surgimiento de movimientos sociales en Ecuador y Bolivia que tienen una reivindicación indígena muy fuerte; del primer gobierno indígena en Bolivia y de fuertes presiones políticas, por parte de los pueblos originarios, en el Perú y Ecuador.

La elaboración de una Teología Andina se inscribe en el contexto socio-político y cultural de una "descolonización" intelectual en el campo teológico, para construir un pensamiento teológico desde los parámetros culturales, filosóficos y sociales de los pueblos andinos. La Teología Andina puede comprenderse como una vertiente de la llamada Teología India originaria-cristiana, es decir, toma como un hecho histórico el sincretismo religioso y cultural vigente en gran parte del continente sudamericano. A la vez, se inserta en la tradición de la Teología de la Liberación latinoamericana y plantea nuevos desafíos para una teología verdaderamente enraizada y comprometida para con los pueblos originarios.

La presente publicación es el resultado de un Proyecto de Investigación, iniciado y realizado por el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, ISEAT, bajo la Coordinación de Josef Estermann, y con el apoyo de Abraham Colque, Freddy Luis Maidana, Virginia Quezada y Juan Jacobo Tancara.

Colección: "Teología y Filosofía Andinas" 3

ISBN 99954-1-025-7

Tomo II

TEOLOGÍA ANDINA

El tejido diverso de la fe indígena

328

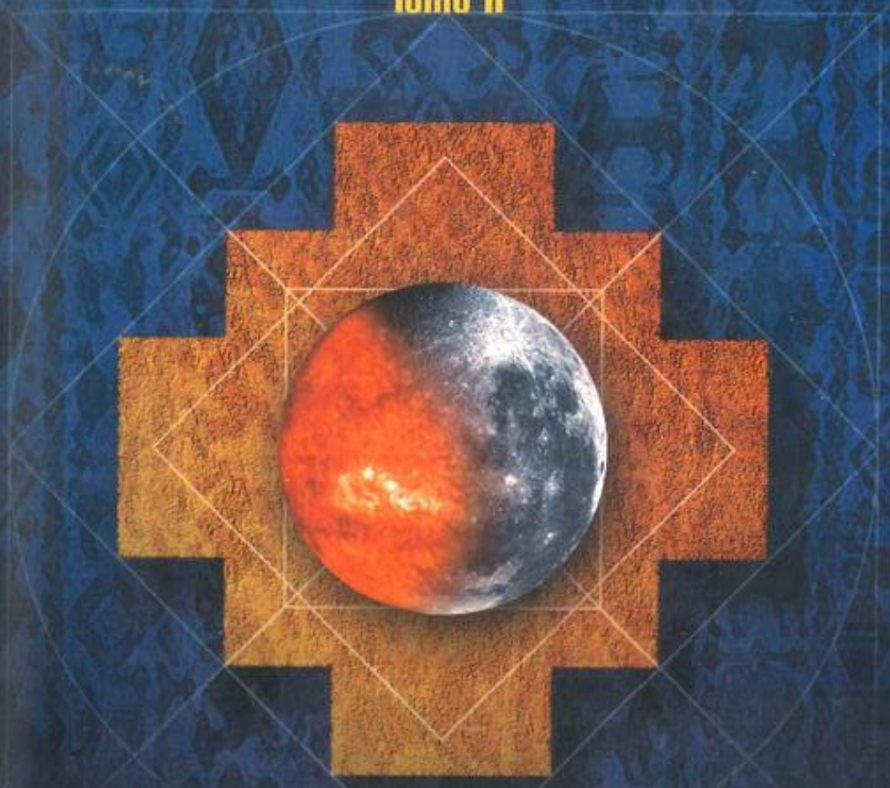
3

Colección: "Teología y Filosofía Andinas"

TEOLOGÍA ANDINA

El tejido diverso de la fe indígena

Tomo II



ISEAT
Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología

plural EDITORES

Teología Andina
El tejido diverso de la fe indígena

COLECCIÓN "TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA ANDINAS"
Nº 3

Teología Andina

El tejido diverso de la fe indígena

Josef Estermann (Coord.)

TOMO II

Autoras/es del Tomo II:

Carlos Intipampa Aliaga
Diego Irarrázaval
Ismael León L.
José Carlos Flores Lizana
Juan Jacobo Tancara Chambe
Juan van Kessel
Luis Zambrano
Lucas Cerviño
Modesto Mamani Achata
Richard Quispe Aguirre
Simón Pedro Arnold
Sofía Chipana Quispe
Victor Huacani Cocaure
Virginia Quezada Valda
Xavier Albó

ISEAT
Instituto Superior
Ecuménico Andino de Teología

plural
EDITORES

Esta publicación se hizo posible gracias al apoyo de CORDAID de Holanda

TEOLOGÍA ANDINA
El tejido diverso de la fe indígena

Josef Estermann (Coord.)

Editor:
Instituto Superior Ecuménico
Andino de Teología (ISEAT)
Av. Jaimes Freyre N° 1926, Casilla 5459
Teléfono: 241 80 30 / La Paz - Bolivia
E-mail: iseat@iseatbolivia.org
www.iseatbolivia.org

Equipo de apoyo:
Abraham Colque
Freddy Luis Maidana
Virginia Quezada
Juan Jacobo Tancara

Corrección: *Juan Quiroga V.*

© ISEAT / Plural Editores, 2006
Primera edición: octubre de 2006

Depósito legal: 4-1-1598-06
ISBN: 99954-1-025-7

Producción:
Plural editores
c/ Rosendo Gutiérrez N° 595 esquina Av. Ecuador
Teléfono: 2 41 10 18 / Casilla 5097 / La Paz - Bolivia
E-mail: pluraleditores@acelerate.com

Impreso en Bolivia
Printed in Bolivia

Agradecimiento

La presente publicación no hubiera sido posible sin el apoyo económico de la Agencia CORDAID, de los Países Bajos. Estamos muy agradecidos por esta ayuda decidida.

También agradezco a todas y todos las/os que han contribuido con su experiencia, sabiduría y capacidad, para que se haga realidad este Proyecto de Investigación "Teología Andina" y para que tengamos en las manos su resultado, en forma de esta publicación. En total son 25 diferentes autoras y autores.

Por último, expreso mi gratitud al equipo del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), por el apoyo logístico, económico e intelectual. Sin el apoyo del "Grupo Núcleo", conformado por Abraham Colque, Josef Estermann, Freddy Luis Maidana, Virginia Quezada y Juan Jacobo Tancara, este Proyecto no hubiera visto la luz. Cabe agradecer también a las y los integrantes del Programa de Producción Teológica y Publicaciones, Heydi Galarza, Fernando Pérez y Judith Velásquez, quienes han contribuido grandemente al éxito del Proyecto.

La Paz, octubre de 2006

Josef Estermann, coordinador del Proyecto de Investigación "Teología Andina"

Índice de contenido

Parte II
Los campos teológicos de la Teología Andina

D. Las relaciones con lo divino

"Tuve una importante revelación": revelación en la experiencia evangélica andina
Juan Jacobo Tancara Chambe 11

Lo divino en la concepción andina
Carlos Intipampa Aliaga 51

¿Cómo hacer teología cristiana desde los Andes?: un recorrido dialogado de diferentes campos de la teología en perspectiva de teología andina
Simón Pedro Arnold 83

El Resucitado: chakana cósmica: los/as mediadores/as andinos/as y Jesucristo
Lucas Cerviño 105

Al viento de su Espíritu: una invitación a discernir y participar en su silbo
Ismael León L. 135

Defender la vida: el Espíritu y los espíritus en la teología andina y cristiana
Richard Quispe Aguirre 167

E. Teología y género, ecología y tierra

Deidad en la tierra: Fe y teología andina desde la corporeidad
Diego Irarrázaval 199

Economía bidimensional: dos paradigmas de (meta-)economía comparados: el andino-tradicional y el cristiano-medieval
Juan van Kessel 221

La naturaleza: nuestra casa común: hacia una teología ecológica andina
Modesto Mamani Achata 251

F. Los seres humanos en perspectiva religiosa

Antropología del cuerpo en la cultura andina quechua
José Carlos Flores Lizana 275

El problema del mal en el mundo andino
Luis Zambrano 301

Sanación en el mundo aymara y en la Biblia: estudio comparativo de acciones de sanación a partir de ajay saraqata (aymara) y la hija de Jairo (bíblico)
Víctor Huacani Cocaure 337

Teología narrativa de la muerte andina, fuente de nueva vida
Xavier Albó 369

G. Biblia, sacramentos liturgia y comunidad

"...Has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños" (Mt 11: 25): hacia una hermenéutica andina de la Biblia
Sofía Chipana Quispe 411

Comunidad de vecinos y vecinas: pautas para una eclesiología andina desde una experiencia urbano-popular
Virginia Quezada Valda 433

Esbozo para una refundación mestiza de la Teología de la Liberación: un punto de vista desde la teología andina
Simón Pedro Arnold 455

Glosario 473

Biografías de las autoras y los autores 489

PARTE II:
LOS CAMPOS TEOLÓGICOS DE LA TEOLOGÍA ANDINA

D. Las relaciones con lo divino

Frans Lindenkamp

"Tuve una importante revelación"

Revelación en la experiencia evangélica andina

Juan Jacobo Tancara Chambe

Resumen

Jesucristo revela al Padre, mostrando que el conocimiento del Padre implica compromiso y seguimiento. Dios se revela al ser humano en la historia, ofreciéndole una salvación integral. En la experiencia cristiana evangélica, la presencia de Dios sucede a través de Jesucristo, Biblia, comunidad de creyentes, promesa del reinado escatológico de Dios, individuo creyente. No se puede decir algo definitivo sobre la revelación divina, ella es novedad en medio del 'mundo' humano y compromiso de Dios con el ser humano. La manifestación divina adquiere otra connotación, diferente de cómo se la ha entendido en la tradición cristiana, cuando se la interpreta en el contexto andino. La divinidad en el mundo andino se muestra bajo formas concretas de vida: la Madre Tierra *(Pachamama)*. La manera en que se ha interpretado la epifanía divina en el contexto andino no solamente nos muestra la pervivencia de lo cristiano en el mundo andino, sino el renacimiento de este último, con sus valores e ideales.

1. Marco de comprensión de la 'revelación cristiana'

Este trabajo consta de cuatro partes. En la primera, sintetizo un marco de comprensión sobre el tema de la 'revelación cristiana'. En la segunda, aludo a la revelación en el mundo aymara urbano evangélico. En la tercera, realizo una interpretación de la experiencia de la 'revelación' a partir de una experiencia personal, testimonial y escrita de una persona aymara evangélica. En la cuarta y última parte, me limito a hacer una valoración del sentido de la revelación en contex-

to andino; más bien son intuiciones para pensar el tema desde una concepción andina urbana (cristiana).

El término "revelación" viene de una palabra griega: *apokal_ptein*, que quiere decir 'correr el velo', 'descubrir', 'poner de manifiesto', 'dar a conocer'. La presencia divina se la puede percibir mediante las obras, los gestos, los símbolos y ocurre en la historia dándole sentido. La revelación es acción, acontecimiento, encuentro, comunión, trascendencia e inmanencia de los proyectos humanos; impulsa la evolución y la economía de la vida humana.

La experiencia de la revelación desborda su explicación etimológica. Es un acontecimiento que afecta todas las dimensiones del ser humano: su historia, el sentido que las personas dan al mundo, incluso, afecta su corporalidad, puesto que el develamiento de Dios es un mensaje de esperanza y salvación no sólo para el alma, sino para el ser humano íntegro, lo que implica una afirmación de su corporeidad.

En la tradición cristiana, la 'revelación' es la presencia de lo universal: Dios, en lo concreto: Jesús. Dios es universal porque es realidad última y fondo de la existencia (Tillich 1972), sostiene toda la creación. La Deidad, en el Nuevo Testamento, se reveló a través de Jesucristo, que, en cumplimiento del rol de un profeta, anunció la palabra de Dios y con ella mostró quién era Dios; no sólo lo mostró a través de las palabras y parábolas, sino también a través de sus obras, ejemplo de vida, milagros. La revelación divina es una autodonación de Dios en Jesucristo. El Creador, por iniciativa propia, soberanamente, sobre todo por amor, se donó, se dio, al ser humano en Jesucristo. Ese *logos*[1] eterno (Dios) se hizo carne en Jesús (Jn 1: 14).

El hombre o la mujer con su propio razonamiento, aquella razón con la que intentan autojustificarse (Barth 1973: 30-55), no puede conocer quién es el Padre. Las criaturas necesitan de la mediación y manifestación de Cristo para allegarse al Padre. Cristo da luz a los seres humanos para que puedan vislumbrar la presencia divina. Las personas necesitan fe en Jesús el Cristo, en el proyecto de salvación que Él presentó, para entender el sentido de la revelación. Necesitan fe, no su razón[2], pues, no queda nada por descubrir con las fuerzas razonantes del individuo, Cristo ya lo ha mostrado todo (lo necesario para la salvación) y al ser humano le queda sólo creer en las palabras y en los hechos del Hijo del Hombre.

[1] *Logos*: en griego, 'discurso', 'razón', 'proporción'. En la filosofía clásica y filosofía y teología medievales, el *logos* es la razón divina que actúa como principio ordenador del universo.

Como dije más arriba, la revelación es una promesa para la afirmación de la corporalidad humana: Dios se hizo carne, se hizo cuerpo y resucitó corporalmente (Lc 24: 39-43). El cristianismo es una religión donde la divinidad se encarna. Cristo se revela como corporalidad. Al Dios de Jesucristo le interesa afirmar la corporalidad. La promesa escatológica de la cena en las bodas del cordero (Ap 19: 9) confirma este interés divino, en aquella cena hay absoluta afirmación de la corporalidad: se danza, se oye música, se come, se bebe abundantemente, es decir, es el cuerpo el que siente satisfacción y gozo. La promesa de la resurrección, mensaje central de la revelación divina, se traduce en la resurrección del cuerpo y no sólo del espíritu (Lc 24: 2s.; 39s; Jn 20: 27).

La revelación es la presencia inesperada de Dios, que se muestra donde no lo esperan, se revela donde quiere. Su libertad es inédita. Cuando corresponde hacer teología acerca de la revelación, es necesario que el teólogo o la teóloga considere que la divinidad también puede revelarse más allá de la cultura cristiana, de la religión cristiana; el Dios de Jesucristo es el fondo de otras religiones, he ahí su soberanía y misterio.

Las religiones, incluida la cristiana, son instituciones humanas por medio de las cuales los mortales intentan justificarse a sí mismos ante Dios; son respuestas humanas equivocadas a la revelación recibida, pero el origen y el fondo de ellas es un mismo Dios (cf. Barth 1973).

[2] Existen dos maneras de entender el razonamiento humano, ellas son: la razón ontológica y la razón técnica (Tillich 1972: 99-111). La razón ontológica capacita para razonar fines (por ejemplo: ser feliz), tiene que ver con la vida emocional, con la estructura de la mente que capacita para aprehender y modelar la realidad. La razón ontológica es propia de los mitos que son la manera en que la profundidad de la razón alcanza forma simbólica. La razón ontológica tiende hacia lo universal y hacia la profundidad. En cambio, la razón técnica reflexiona sobre los medios y no sobre los fines, por ello no puede razonar sobre la existencia de Dios. En la racionalidad de 'medio-fin' nada existe que sea como Dios. La razón técnica es instrumental y no implica ningún problema existencial. La razón ontológica y la razón técnica son dos maneras presentes en la racionalidad que intentan modelar la realidad. Con la razón técnica el ser humano no accede a Dios. Con la razón ontológica es posible hablar de la revelación de Dios.

La revelación es un diálogo, Dios quiere conversar con el ser humano y la revelación sucede cuando el ser humano acepta charlar y está dispuesto a escuchar y hablar. Dios escucha especialmente el grito de los y las oprimidos/as. Él platicaba con Abraham, con Job con Jacob, con Moisés, con Elías, Eliseo, con Isaías, con los profetas. Es un Dios que dialoga amistosamente. La comunicación entre el Ser Supremo y el ser humano implica respuestas, preguntas, juegos de palabras, ironía, acogida, desacuerdos, exhortación, reclamos, poesía, narraciones, anécdotas, etc. La historia humana es una incesante conferencia entre el Creador y sus criaturas. El diálogo muestra que el encuentro entre Dios y el ser humano es un encuentro interpersonal.

El medio más importante por el que Dios se revela es la palabra. La palabra es central en el diálogo. La palabra es creadora e intérprete: la creación es **dicha** por *Elohim* (Gn 1: 1-31). Del mismo modo, los y las seguidores/as de Cristo lo revelan al predicar y enseñar por medio de la palabra. Ellos/as anuncian, promulgan, alientan en nombre de Dios y así lo revelan. Esta palabra no tiene que ver con un verbocentrismo que afirma la palabra en sí misma (como hacían los sofistas), sino con el mensaje que salva y sana, que afirma al sujeto corporal y da la posibilidad de trascender el 'mundo'. Es importante vivir en la palabra y ser portadores de la misión de Dios.

Revelación es promesa y cumplimiento. Es una promesa de amor. La historia se encamina hacia el tiempo (futuro) de la redención y la plenitud por la promesa del Dios amante. El futuro de bienestar que vendrá da sentido al presente y nos saca del aparente determinismo del pasado (Pannenberg 1974: 51, 52). Las esperanzas humanas están puestas en la promesa de la Deidad.

Las promesas y el amor de Dios guían los acontecimientos históricos. En medio de la historia humana Dios muestra el camino, la verdad y la vida (Jn 14: 6), realiza en ella la salvación que augura. Esta promesa de redención hecha por El Ser Supremo y su cumplimiento en la historia, da a entender que el Creador ha hecho una opción por el ser humano, que su causa es la criatura humana (Küng 1996: 260-290).

Dios se reveló en el Antiguo Testamento como protector, como Señor justo y clemente. Se manifestó en la elección, gobierno y protección de su pueblo; sustentador de la soberanía de los pueblos. Dios se hizo presente para señalar una nueva manera de organizarse; en el ámbito político y económico mostró que la dignidad del ser humano

es antes que las instituciones y el cumplimiento legalista de las leyes que sostienen dichos ámbitos, por ello reveló al pueblo de Israel la práctica del jubileo (Lv 25), una reafirmación de la libertad humana y la necesidad de asegurarla frente a órdenes o sistemas económicos y políticos que buscarán negarla.

Dios se revela en la creación y en la naturaleza. La creación toda nos habla de la divinidad. Las montañas, los ríos, los valles, el mar, las bestias del campo, los monstruos marinos, las aves del cielo, los lirios del campo, el arco iris en el cielo nos muestran su poder creador, su amor y redención.

La revelación es para todas y todos los seres humanos. Según Pablo, la revelación completa será cuando suceda la parusía (venida, presencia) de Cristo y la resurrección de los muertos (1 Ts 4: 13-18) cuando Dios venga por los y las suyos/as para llevarlos/as al cielo, a la gloria. Éste es un discurso de reivindicación frente a los poderes del mal que buscan perder al ser humano. Junto a esta reivindicación humana toda la creación será redimida por Dios (Rm 8: 18-22).

En el libro de *Hechos de los Apóstoles*, la revelación está relacionada con los apóstoles como testigos y seguidores de Jesús el Cristo. Ellos testificaban a Jesús (Hch 3: 11-26; 4: 1-31; 7: 1-60) revelando al mundo su voluntad. Anunciaban a Cristo y denunciaban las injusticias del orden establecido, arriesgaban sus vidas en ello, por eso fueron martirizados y perseguidos. Los apóstoles llevaron el evangelio por todo el mundo conocido, fueron misioneros de las buenas noticias del Reino.

La revelación es una experiencia interior de gracia y de comunión con Dios. Encuentro de cada uno, cada una con lo divino. Dios sale al encuentro del ser humano y éste lo reconoce mediante su fe. Los hombres y mujeres develan a Dios con su fe y la presencia de Dios devela el pecado de ellos y ellas. Pero devela también la gracia, el perdón, el amor, el compañerismo, la compasión. Pese a estos intentos por comprender el sentido de la revelación, la manifestación divina es un acontecimiento inesperado que fluye en medio de la historia humana.

2. La 'revelación' en la experiencia aymara evangélica

Hay personas aymaras que han optado por incorporar a sus vidas cotidianas las enseñanzas de iglesias evangélicas, han interiorizado

doctrinas tales como: un Dios único, la Trinidad, la encarnación de Dios en Jesucristo, el bautismo del Espíritu Santo, la resurrección, la segunda venida de Cristo, la sanidad divina, la Biblia como medio de revelación de Dios, y sacramentos como la cena del Señor y el bautismo en agua. Han incorporado todas estas enseñanzas a su cosmovisión del mundo y proyecto de vida.

2.1. Ser evangélico andino

La persona aymara evangélica, generalmente, se reconoce como cristiana antes que como aymara. Esto no significa que ella reniegue de su pertenencia indígena, sino que considera que mediante la fe cristiana, que le permite acceder a una salvación integral, podrá reivindicarse como persona indígena y salvar su mundo. No apuesta a salvar todos los elementos de este mundo (muchos de los cuales son considerados por ella como elementos "paganos"), sino los valores de dicho mundo. Estos valores se podrían resumir en el respeto a Dios, al medio natural, a la comunidad y a la persona humana.

La persona aymara evangélica apuesta por el fondo y no por la forma del mundo andino. Esto tampoco significa que ella desprecie todas las formas de expresión de dicho mundo. No desprecia, por ejemplo, su arte, sus tejidos o su música (en los cultos de iglesias evangélicas se mantienen los ritmos e instrumentos andinos). Las personas aymaras evangélicas resisten los bailes o fiestas que realizan otros/as aymaras, que conllevan a borracheras, pleitos, derroche insulso del fruto del trabajo y todo tipo de actos inmorales.

Creer en el Dios de Jesucristo no significa que se desprecie la herencia aymara recibida por los abuelos y las abuelas, sino es emprender otra ruta para llegar a lo mismo que querían los y las antepasados: una organización humana que sea comunidad, satisfacción de necesidades, convivencia pacífica entre las personas y entre el ser humano y el medio ambiente.

Se puede vivir mejor como personas indígenas, pero para ello es necesaria otra actitud y probar otro proyecto de vida frente a la sociedad occidental, moderna, que persigue el progreso lineal, que ha desafiado al mundo indígena aymara y su herencia ancestral. La persona aymara evangélica replantea su identidad indígena bajo la nueva mirada y las enseñanzas del evangelio. Ella aprende a **incorporar** a su proyecto de vida aymara los valores del evangelio de Jesucristo.

Al tomar para sí los valores cristianos, relanza su proyecto como persona (indígena).

Con este relanzamiento de su identidad indígena mediante los valores del evangelio de Jesucristo, la persona aymara evangélica reclama y procura **ser más** de lo que nuestra sociedad estratificada y racista permite ser a los y las indígenas. Ser aymara evangélico/a es otra manera de ser indígena, otra manera de ser aymara; otra forma de inventarse y forjar la identidad aymara; es otro camino con el que se procura lograr mayor dignidad humana. ¿Acaso no buscan lo mismo otros proyectos aymaras, como, por ejemplo, los proyectos aymaras más políticos como el indianismo o quienes plantean el retorno al *ayllu*[3]?

La persona aymara evangélica considera que necesita ensayar un proyecto de vida que le permita progreso espiritual y material en medio una sociedad que funciona sobre la base de valores cristianos y que persigue la tecnificación, la eficiencia, la competitividad, donde son necesarios la educación formal, ocupar puestos importantes, la laboriosidad, el respeto a las autoridades establecidas, etc.

La persona aymara juzga que el evangelio le permite pasar a otra fase, a una nueva fase, donde su antigua dependencia religiosa es renovada por el seguimiento de Jesús el Cristo. Seguir a Cristo es más que una ligazón a una determinada religión; en consecuencia, el seguir a Cristo significa tomar para sí valores que impulsan a vivir mejor, en un contexto moderno, intercultural, de encuentros y desencuentros entre diversas culturas.

Los y las evangélicos/as aymaras no han podido encontrar en las prácticas andinas elementos que les permitan vivir en una sociedad

---

[3] El nombre *ayllu* poco a poco es sustituido por el nombre 'comunidad' *(kumunirara)*. Relacionado al territorio relativamente delimitado, ocupado por un grupo de familias quienes se sienten identificadas entre sí. La comunidad es la primera instancia en que se busca el equilibrio entre el derecho común y la autonomía familiar.
Cuatro siglos de dominación no lograron destruir del todo el estilo de organización que se remonta al *ayllu* precolonial. En la actualidad el *ayllu* debió sobrevivir interrelacionado con otras formas de organización socioeconómica y cultural: "Incluso en regiones donde persiste el ayllu a niveles amplios éste ha entrado en permanente conflicto con las organizaciones 'modernas', que con frecuencia se sobreponen a la organización tradicional, sin llegar a destruirla, pero creando situaciones sumamente confusas, duplicidad de roles y funciones, y un creciente debilitamiento de la organización ancestral aymara." (Carter y Albó 1988: 257s.).

moderna, citadina, de libre mercado y compleja, que no se reduzca solamente a un modo de vida agrícola desde donde parten las prácticas andinas. Muchas personas aymaras han visto que las iglesias evangélicas les posibilitan no sólo ser incluidas como ciudadanas en una sociedad moderna, sino otras vías de construirse como personas aymaras, sin abandonar por completo la herencia andina basada en el modo de vida agrario.

Lo andino también es constante recreación y el evangelio ha enriquecido lo andino y ha capacitado a la persona aymara andina para vivir en un nuevo momento histórico de la humanidad. A la vez, la persona andina, con sus valores andinos, ha rescatado el fondo ético del proyecto cristiano, muchas veces salva al cristianismo. Hay un paralelismo ético entre el mundo cristiano y el mundo andino, que es necesario explicitar en futuras investigaciones.

En último término, la persona aymara evangélica necesita ser salvada de su exclusión, marginación y pobreza. Bajo las nuevas condiciones políticas, económicas, sociales, es el camino del evangelio enriquecido por los valores andinos o los valores andinos enriquecidos por los valores cristianos lo que le permitirá salir de su situación de humillación.

2.2. Espacios aymaras de la revelación de Dios

Tomando en cuenta lo mencionado en el punto anterior, es necesario enfocar los medios por los cuales, según el y la aymara evangélico/a, Dios se revela. Si bien estos medios son claramente de herencia cristiana, sin embargo la sensibilidad y el modo como se los entiende y acepta tienen que ver con el *ethos*[4] andino aymara.

2.2.1. Jesucristo

La revelación de Dios ocurre en Jesucristo. Las personas evangélicas aymaras centran su adoración, su alabanza, su petición, agradecimientos, consagración en la persona de Jesús el Cristo. Él es el representante de Dios. En el nombre de Jesucristo hay sanidad, hay salvación, liberación de las fuerzas malignas; su sangre protege de todo

[4] *Ethos*: 'comportamiento', 'costumbre', principios que rigen la conducta de un pueblo o nación.

peligro, de todo mal. El Hijo de Dios muestra en todas estas acciones el poder y la misericordia de su Padre.

Para la persona aymara evangélica la presencia de Jesucristo no está en el pasado, como un personaje antiguo que narra la Biblia, sino en la vida cotidiana. Jesucristo está en la casa, en el campo, en la calle, junto a los y las creyentes cuando caminan hacia el trabajo; está sentado a la mesa cuando se come, etc. Jesucristo es una experiencia próxima; en este sentido no podemos hablar de una relación abstracta con Él, sino personal, intramundana e íntima. Las personas aymaras evangélicas, incluso, pueden hablar con el Hijo de Dios, como quien está hablando con una persona de carne y hueso que está a su lado.

Jesucristo permite establecer una relación totalmente personal con Dios. La oración dirigida a Él no sólo ocurre dentro de la iglesia, se ora al Salvador en todo lugar, porque la oración en realidad es un diálogo con un amigo, con un pariente. Por eso no existe el rezo: la repetición de fórmulas, sino que uno tiene que conversar con el Hijo del Hombre de manera creativa. El lenguaje de la oración es muy coloquial y es parte del habla común del o de la creyente (el/la creyente aymara habla con Dios en idioma aymara), responde a circunstancias vivenciales.

Jesucristo muestra a Dios y permite una relación concreta, corporal con Dios; es la manera cómo el o la evangélico/a aymara entiende la revelación de Dios. La persona aymara evangélica reconoce que existe una dimensión inescrutable y trascendente de Dios, es respetuosa del misterio divino. Esa relación de persona a persona con Jesucristo, el cara a cara, le permite una efectiva aproximación a la divinidad.

Es posible que esta experiencia con el Resucitado ocurra en otros ámbitos no necesariamente andinos y sea una práctica de otras personas evangélicas, no necesariamente personas aymaras, pero el y la aymara evangélico/a han podido captar muy bien esta relación con la divinidad debido a que han heredado la capacidad de concebir un mundo habitado por seres.

Mi tesis es que Jesucristo es una transposición de esos seres, esos seres ahora se resumen en la presencia cotidiana de Jesucristo, que es el que protege la casa, nos guarda durante el camino en momentos de viaje; a Él debemos agradecer por la buena cosecha, por los alimentos, por el trabajo, por nuestras necesidades satisfechas, por la lluvia que cae, por la sabiduría, por nuestra perseverancia en el cami-

no del bien. Jesucristo también permite que nos vengan dificultades y desgracias como una advertencia debido a nuestras malas obras. Pero su amor está por sobre toda las cosas negativas que nos amenazan.

Los lugares de la presencia de Jesucristo que mencioné no son los únicos, los he indicado a modo de ejemplos; para el y la evangélico/a andino/a, el Hijo de Dios no puede estar encapsulado en ningún espacio ni nadie ni nada puede contenerlo: Él es más alto que los cielos y más profundo que el mar. Dios, sin embargo, necesita de espacios concretos y visibles para manifestarte, pues considera la finitud del ser humano. Uno de los mejores espacios donde hallar su presencia y mensaje es la Biblia.

2.2.2. Biblia

La palabra de Dios es la Biblia. Dios mismo habla mediante la Biblia. Las Sagradas Escrituras son la autoridad final que da las normas para vivir. Por ello la persona aymara evangélica memoriza textos bíblicos y los repite constantemente. Un pasaje o texto bíblico sirve para reprender al enemigo (Satanás y sus demonios) y para resistir sus ataques. Otro pasaje bíblico sirve para consolar a un hermano que está desalentado o pedir a Dios favores; hay textos que se usan para dar consejos, para agradecer a Dios, para clamarle justicia. La comunicación que el ser humano establece con Dios también usa citas bíblicas; las canciones, las doctrinas, las prácticas litúrgicas (el culto), etc. tienen un respaldo bíblico.

Para un o una creyente, primero está la fe en Dios, en su perdón y misericordia. Luego, viene el conocimiento de ese Dios por medio de su Palabra. Mediante la lectura de la Biblia, la persona cristiana llega a entender qué es el mundo, qué finalidad tiene su vida, cuál es su misión en el mundo, cuál es la importancia de su familia y de la sociedad que le rodea, su rol, sus debilidades, fortalezas, su responsabilidad moral, cómo debe vivir esta vida y muchas otras cosas que le dan seguridad, bienestar, satisfacción.

La Biblia no sólo es la palabra de Dios, sino que también es protección. El texto sagrado es usado como escudo protector frente a las fuerzas del mal. Por ejemplo, para que los/as niños/as no tengan malos sueños se pone el libro debajo o cerca de su almohada. Quien lleva la Biblia bajo el brazo está protegido. La Sagrada Escritura es como la presencia misma de Dios, da seguridad al o a la creyente. En todo

hogar cristiano debe haber una Biblia. Cuando alguien se convierte al evangelio, muchas veces, se le regala una Biblia si no tiene una en casa.

Quienes tienen una Biblia deben leerla diariamente, es una obligación leerla cotidianamente, si desean permanecer seguros en la mano de Dios y fieles en el seguimiento de Jesucristo. Todas las personas aymaras evangélicas pueden anunciar el evangelio y hacer obras en nombre de Jesucristo porque han logrado leer la Palabra y han podido captar su mensaje de salvación.

Mi tesis es que la Biblia, en el caso de personas aymaras evangélicas, es incorporada al mundo que ellas conciben como un elemento sagrado. Posiblemente, luego de su conversión, la persona aymara evangélica no dirá que las cosas que hay en el mundo son sagradas, tal vez no querrá reconocer que Dios habita también en las cosas del mundo (debido a la enseñanza sobre la dualidad que ellas reciben, donde el mundo representa las cosas materiales y perecederas y el cielo las cosas espirituales y eternas), pero trasladará esa sensibilidad por animar y sacralizar el entorno y objetos, al animar y sacralizar la Biblia. Para ellas la Biblia no es un mero objeto (así como tampoco la naturaleza es un mero objeto para depredar, como parece que lo es para la economía occidental), la Biblia es la presencia de la divinidad, con la cual se resiste la presencia del mal.

La Biblia adquiere la connotación de la presencia visible de Dios. La Biblia materializa o encarna poderes numinosos. No se trata de un fetichismo bíblico, sino del respeto por las cosas sagradas. Porque la persona aymara no sólo tiene respeto por los elementos vivos de la naturaleza, por la creación viviente, sino también por las cosas y los objetos mediante los cuales capta lo que no se puede captar: la presencia inconmensurable de Dios. Como lo quería Atahualpa, quien esperaba que este libro pueda hablarle a su oído, al fin la Biblia habla y es alguien o hay alguien en ella. Atahualpa en 1533 consideraba que la Sagrada Escritura era antes un objeto y no un texto, un objeto sagrado (Cornejo Polar 1994: 38s). Para los aymaras evangélicos es ambas cosas, es a la vez un objeto y un texto sagrado. La Palabra de Dios es central para el fortalecimiento de la comunidad de creyentes.

2.2.3. Comunidad de creyentes

Las personas aymaras evangélicas (pienso en iglesias de la ciudad de El Alto) han perdido el vínculo con la comunidad *(ayllu)* que tenían

en el campo. En la ciudad las organizaciones sociales, pese a que recuperan varios elementos del *ayllu*, adquieren otras facetas. Hay organizaciones como las fraternidades para bailar, las organizaciones barriales o las mismas juntas de vecinos, etc., que revisten elementos del *ayllu*. En el caso de evangélicos/as la iglesia es el único lugar para hacer comunidad. Las otras posibles formas de comunidad son necesarias y la persona evangélica participa en ellas (como en las organizaciones zonales) pero son seculares, secundarias en comparación a la importancia que tiene la iglesia local. La iglesia es una comunidad fundada por Dios mismo.

Para el o la convertido/a, lo más importante es la comunidad, la iglesia local. Ahí se realizan prácticas andinas, como: el *apthapi*[5], el techado de casa, las celebraciones de fechas importantes, se acompaña a las familias, se realizan ofrendas de agradecimiento, ceremonias como la presentación de niños/as, matrimonios, bautismos, defunciones, incluso, se realiza algo parecido, si no es lo mismo, a la *ch'alla*[6]. Cuando un hermano o hermana compra un vehículo lo trae al pastor en domingo, después del culto el motorizado es dedicado a Dios mediante oraciones y cánticos. Lo mismo sucede con una casa recién construida o adquirida. En la dedicación de vehículos, inmuebles y otros no se rocía alcohol, sino que el pastor bendice el bien mediante la oración. En todas y cada una de estas actividades participan todos/as los/las miembros reforzando el espíritu comunitario.

Lo que sostiene esta comunidad andina llamada ahora iglesia evangélica, es la revelación de Dios en ella. Dios se manifiesta a través de las palabras del pastor, a través de un hermano o hermana quien trae un mensaje de bienestar y salud para la comunidad, se revela mediante las actividades mismas que realiza la comunidad, que buscan siempre ser actividades de solidaridad y acompañamiento para sus miembros.

Es el Espíritu Santo quien sostiene a la comunidad. Dios se revela en ella mediante el Espíritu Santo. Pese a que muchas iglesias evangélicas enseñan que la salvación es personal, yo he visto que las

5 *Apthapi*: relativo a acopio de los frutos sembrados, cosecha; tiempo y trabajo en el que se recogen los frutos. Esto motiva a una gran reunión donde los frutos son compartidos, de tal modo que no haya necesitados ni necesitadas en la comunidad.

6 *Ch'alla*: ritual andino de bendecir un ambiente, un vehículo o la mercancía, esparciendo alcohol.

personas evangélicas aymaras se sienten protegidas y con bendiciones cuando forman parte de una comunidad y no sin ella (Hch 4: 32-37). Para muchas de ellas, la comunidad-iglesia prácticamente llega a ser parte crucial de sus vidas, un lugar de encuentro y reencuentro sincero con amigos/as, con personas que se interesan y preocupan por ellas, allí se sienten útiles y valoradas, y pueden valorar también a otras personas. Se procura que todos/as tengan su lugar y participación.

Mi tesis es que toda la experiencia andina de la comunidad experimentada en el campo es trasladada por aymaras evangélicos/as a la ciudad y es manifestada en la iglesia. Ésta no sólo permite incluir al emigrante del campo a la vida ciudadana, sino que adelanta para el o ella los bienes de salvación en comunidad. La comunidad que es la iglesia tiene sus reglas morales, su distribución del trabajo, hay participación para la mujer y el varón, tiene sus autoridades las cuales rotan en sus cargos. Y el pastor, líder de la comunidad, adquiere funciones parecidas a las del *yatiri*[7] o *jilakata*[8], fundamentales para el acompañamiento de la comunidad. El pastor ora, sana, visita a las personas, brinda ofrenda a Dios, reprende a los espíritus malignos, instruye a los y las jóvenes, enseña los misterios de Dios y es conocedor de la voluntad de Dios.

La comunidad también da ofrendas. La ofrenda se la puede ver como algo normal en otras iglesias evangélicas, pero adquiere otro sentido cuando la practica una persona aymara. Adquieren el sentido de una **reciprocidad** por los bienes recibidos en comunidad. Los/as hermanos/as traen las primicias a la iglesia, el fruto de sus ventas lo entregan a Dios. Como resultado, estas donaciones sostienen a la comunidad y traen bendiciones para quienes las dan. Estas ofrendas las dan en reciprocidad a Dios, luego de haber recibido bendiciones, comida, techo, trabajo, consuelo, compañía, aliento de parte de Dios. Las comunidades evangélicas que he visto en la ciudad de El Alto son verdaderas familias extendidas; con sus defectos y problemas, ellas en sus prácticas comunitarias adelantan la promesa del reinado escatológico de Dios.

7 *Yatiri*: es el que sabe o suele saber. También es entendido como una persona con poderes, gracias a la energía del rayo. El *yatiri* sabe del tiempo y el espacio por intermedio de la coca. Da ofrendas y realiza ritos a las divinidades.

8 *Jilakata*: es el nombre que se le da a la principal autoridad del *ayllu* o la comunidad.

2.2.4. El reinado escatológico de Dios

La plena revelación de Dios sucederá cuando Jesús mismo venga por segunda vez e instaure su reino definitivo; un reino de justicia, de paz, de alimento, donde no habrá necesidad, ni siquiera el sol que alumbre será necesario porque Dios mismo será la luz del mundo (Ap 22: 5).

El y la cristiano/a evangélico/a aymara deposita toda su esperanza en ese reino escatológico de Dios. Sus esfuerzos, sus privaciones, sus luchas por llevar una vida cristiana digna, su esfuerzo en predicar y "ganar almas" adquieren sentido porque está contribuyendo al advenimiento de ese reinado de Dios. Toda la vida cristiana se sostiene por la promesa del Reino de Dios que llegará. Tiene sentido ser cristiano/a, soportar las luchas, los sufrimientos porque al final Dios recompensará a los y las creyentes con una nueva manera de organización social, un nuevo mundo, una nueva tierra y un nuevo cielo (Ap 21: 10s.). Todas las cosas serán hechas nuevas, no habrá enfermedad, el sufrimiento humano cesará. Todo será pleno, estaremos alabando eternamente a Dios y Él nos inundará de su amor.

Dios se revela al mostrarnos el futuro que vendrá. En ese futuro esperamos la manifestación definitiva de Dios. Así, la epifanía de Dios está relacionada con la esperanza, con la plenificación del ser humano. La vida, la expectativa, las luchas, los esfuerzos de la persona aymara cristiana no están determinados por el pasado, sino por el futuro, por la promesa divina. Así, la revelación de Dios es promesa de un reino escatológico. En ese reino la tierra será librada de todo mal, habrá una correspondencia fraterna entre los seres humanos, entre el ser humano y la naturaleza, la Madre Tierra.

Esta utopía del Reino dialoga armónicamente con la esperanza andina. La esperanza andina en nada se diferencia de la esperanza humana, es aquí donde el proyecto andino plantea algo universal. El *Pachakuti*[9] antes que una revolución del tiempo y el espacio que vivimos (uno que nos deshumaniza), es gracia, perdón, un nuevo comienzo en justicia, en términos del Antiguo Testamento, es jubileo. La utopía aymara sueña con una tierra nueva, una tierra libre del mal, que no sea depredada, la Madre por fin será liberada y gozará junto a sus hijos e hijas.

[9] *Pachakuti*: quechua/aymara para "vuelco del cosmos"; se refiere a un cataclismo universal que voltearía todo el orden existente. También tiene un sentido que señala el retorno de los antepasados, el fin de esta era y el retorno de una era antigua, que viene como nueva: un mundo nuevo que revindica a quienes han sido perjudicados en el mundo presente.

La persona aymara es alguien quien celebra la vida. Los ritos, ofrendas que hace en honor a sus divinidades, afirman la esperanza, la confianza en que vendrán un nuevo tiempo, un nuevo mundo. La promesa del Dios de Jesucristo de una redención de la creación, y en ella incluido el ser humano, refuerza la esperanza del o de la aymara evangélico/a en un mundo distinto del que le ha tocado vivir, uno más justo, más humano, más incluyente. Finalmente, la persona aymara evangélica se convierte a una iglesia evangélica confiada en que ella es una puerta que le llevará a su reivindicación integral, una salud completa, para ella y sus generaciones futuras. Frente a tanta humillación ha visto el camino del evangelio como una verdadera alternativa. Éste es el mayor impulso para llevar una vida cristiana en un contexto andino y apostar individualmente por ella.

2.2.5. Persona individual

Si bien es cierto que la comunidad es crucial para la persona aymara evangélica, sin embargo esto no significa que el individuo no tenga responsabilidades. La comunidad está conformada por personas concretas e individuales, y ellas tienen la responsabilidad de mantenerse fieles a Dios, en permanente oración y comunión con Dios. La comunidad demanda bastante de la participación y el impulso de las personas individuales. La individualidad es valorada cuando con ella se puede servir mejor a la iglesia-comunidad.

La expresión "la salvación es individual" usada en iglesias evangélicas, antes que referirse a un individualismo extremo, se refiere a que no debemos esconder nuestras faltas y pecados en otras personas, detrás del colectivo, sino debemos tomar para nosotros nuestras responsabilidades. Muchas veces la comunidad sufre porque hay hermanos y hermanas que cometen pecado en contra de ella y no lo han confesado a los y las miembros de la iglesia y lo han cargado sobre la comunidad sin responsabilizarse en ningún momento. Es típica la astucia de algunas personas quienes disimulan sus faltas e irresponsabilidades detrás del colectivo, perdiéndose en el anonimato.

En el mundo andino es crucial mantener la tensión entre lo colectivo y lo individual. Esta tensión no es negativa, más bien es necesaria para mantener el equilibrio que permite **complementariedad** entre la comunidad (para que nadie se enseñoree de ella) y el individuo (para que la persona no se despersonalice). Es importante no confundir a la persona concreta, entendida como individuo, con el "individualismo". En este caso la persona vela por un interés mezquino, aspira a acumular riqueza y otros bienes sin el respeto para los demás, pierde el sentido de la responsabilidad para con el prójimo y para con el medio natural. En el individualismo, el ser humano cree que es autosuficiente, no comprende que él es un eslabón más de la cadena de la vida.

Dios se revela en una persona, pero esa revelación es para bendecir a la comunidad. En este proceso la persona es bendecida y la prueba de ello es que su bendición irradia para toda la comunidad. Si a esa persona le va bien, le va bien a toda la comunidad porque ella es parte de un cuerpo. He escuchado a pastores de iglesias pentecostales independientes en la ciudad de El Alto decir que la iglesia "no es una organización, sino un organismo". La persona individual es muy importante para Dios y para la comunidad. Dios usa al individuo como un instrumento para construir su justicia y su reino.

La revelación de Dios es una experiencia individual, se la experimenta de manera particular, incluso, íntima. Los y las cristianos/as evangélicos/as tienen una relación muy subjetiva, interior, con la divinidad. Las imágenes que la persona usa para referirse a Dios son únicas, definen su cotidiana fe, y están expresadas, muchas veces, con un lenguaje maravilloso.

3. Experiencia de un aymara evangélico

La persona aymara evangélica ante la preguntada por Dios y su manifestación, responde con un testimonio, es la manera como realiza un razonamiento sobre su experiencia y, sobre todo, cómo comparte su fe. Por ello, la mejor manera de hablar de la revelación desde un contexto evangélico aymara es acudir a testimonios de creyentes. Ésta es una de las formas como teológicamente se accede a un discurso de fe propio de creyentes evangélicos.

El testimonio que a continuación presento me parece ejemplar para citar un razonamiento teológico aymara-evangélico sobre el tema de la revelación. Es la manera corriente en que el común de los y las

creyentes cree. No voy a ahondar en una interpretación sobre la teología subyacente en este testimonio, sino tan sólo parafrasearla.

3.1. Una biografía movida

Juan Crisóstomo Tancara Yucra nació en el Altiplano el año 1922, cerca de un pueblo llamado Caqueña, al extremo norte de Chile. Murió el 16 de septiembre de 2002 en la ciudad de Arica (Chile). Juan Crisóstomo hablaba el aymara como idioma materno, aprendió el castellano en su niñez y adolescencia, mientras trabajaba en la ciudad de Arica. En la ciudad, Juan Crisóstomo obtuvo su primera Biblia y asistió por primera vez a una iglesia evangélica. Jamás asistió a una escuela, me dijo que aprendió a leer y escribir por su propia cuenta, que Dios le había enseñado a través de la constante lectura de la Biblia.[10]

Juan Crisóstomo leía esas narraciones de los evangelios donde se mostraba a un Jesús con mucho coraje, dispuesto a hacer frente a los poderes político-religiosos que producían injusticias. Me decía que leyó en los evangelios la historia de un Jesús pobre y que él se identificaba con ese Jesús. Por ejemplo, gustaba citar el siguiente pasaje bíblico: "Las zorras tienen guaridas, y las aves de los cielos nidos; mas el Hijo del Hombre no tiene dónde recostar su cabeza" (Lc 9: 58); Tancara se identificaba con la humildad, el desamparo, la pobreza, la lucha, la esperanza y las críticas de Jesús a los poderes religiosos y políticos.

Juan Crisóstomo anhelaba, cuando era niño, ser sacerdote; contó incluso que fue ayudante de un cura, pero decidió adherirse a una iglesia evangélica, después a la Iglesia del Nazareno, fundó muchas iglesias con esta institución en la provincia de Parinacota (Chile). En su momento fue uno de los más importantes predicadores y evangelistas en dicha provincia.[11]

---

[10] Hay muchos testimonios de cristianos o cristianas aymaras evangélicos/as que han aprendido a leer y escribir con la Biblia. Ésta llega a ser un excelente medio para conocer los códigos del idioma; produce una gran motivación a quienes se sienten atraídos/as por el conocimiento de Dios. La Biblia, como ya lo dijimos, **revela** a Dios e interpela al o a la creyente invitándolo/a a la "verdadera" sabiduría, aquella que está por encima del conocimiento científico o filosófico.

[11] Esta aseveración se puede constatar preguntando a antiguos/as hermanos/as de la Iglesia del Nazareno de los pueblos de la provincia de Parinacota (Chile), como, por ejemplo, del pueblo de Guallatire. Muchos/as de estos/as hermanos/as se congregan actualmente en una iglesia nazarena local denominada, justamente, "Iglesia Guallatire", ubicada en la población chilena de Arica.

Luego, tuvo en serio problema con los misioneros norteamericanos, le prohibieron predicar en la Iglesia del Nazareno. Él decía que tal vez lo acusaban de ser comunista (pues estaba en vigencia la guerra fría). Los misioneros y las misiones, decía, deseaban, a la vez, fidelidad a Dios en el más allá y a Estados Unidos en el más acá; es decir, a Dios y a Mamón (Mt 6: 24). Juan Crisóstomo afirmaba que la Iglesia no podía ser sierva de "los reinos de este mundo". Él me dijo que nadie le podía prohibir predicar, puesto que Dios mismo lo había llamado y encomendado, como al apóstol Pablo (Hch 9: 1-19), la tarea de predicar. Decidió entonces seguir anunciando y enseñando el evangelio de Jesucristo en varios pueblos del Altiplano chileno, incluso, llegó hasta los pueblos fronterizos de Bolivia.

La biografía de Juan Crisóstomo tiene anécdotas e historias increíbles, como las luchas que él sostuvo contra el diablo, las diferentes formas en las que se le aparecía el demonio, las luchas en contra de la idolatría, las apariciones patentes de ángeles, de Dios mismo, sueños que se hacían realidad, oraciones que se cumplían, etc. Juan Crisóstomo escribió más de 50 himnos[12] y, hasta donde yo sé, fue uno de los pocos aymaras formalmente analfabetos quien escribió su biografía[13]. Para este aporte, citaré dos himnos y seis

[12] Tengo cinco cuadernos de estas composiciones, que son las cinco veces que Juan Crisóstomo copió estos himnos. Los himnos compuestos por él, están junto a una colección de himnos titulada "Himnos y coros favoritos" extraídos del himnario de la Iglesia del Nazareno: "Gracia y devoción" y del himnario de la CALA. Esta colección es llamada por él: "Himnario Luz Divina", es un himnario de uso personal.

[13] Tengo tres copias de los testimonios de Juan Crisóstomo (una sin fecha que está incompleta y dos escritas en 1992 y 1994 respectivamente), existen otras copias que no he podido conseguir, puesto que pertenecen a personas a quienes Juan Crisóstomo las regaló y a quienes no he podido ubicar para pedírselas. Estas copias que tengo tienen muy pocas y leves diferencias entre ellas. He tratado de comparar las tres versiones para no perder algún dato importante. Los testimonios están escritos a mano y, en la versión completa, constan de 43 páginas de cuaderno medio oficio. Esta colección de testimonios es llamada por él: "Testimonio Luz Divina". Juan Crisóstomo escribió siete testimonios, él tituló a cada uno de ellos: "1° Conversión", "2° Milagros en mi ser", "3° Presencia de Dios de lo alto", "4° Luchas contra Satán", "5° Sanidad de enfermedades", "6° Oración escuchada" y "7° Pruebas y defensa de Dios". Cada uno de estos títulos encierra breves testimonios: el mayor ("4° Luchas contra Satán") tiene 23 testimonios y el más corto ("1° Conversión") tiene tres.

breves testimonios que expresan su experiencia de la revelación de Dios.[14]

3.2. Una muestra de la revelación divina: testimonio

¡Oh Jehová! (1951)

¡Oh Jehová! Dios omnipotente.
¡Oh Jehová! Majestad eterna.
En la tierra es grande vuestro amor,
E inefable vuestra bondad

¡Oh Jehová! Luz del universo.
¡Oh Jehová! amparo de huérfanos.
Para que crean los hombres hiciste,
Temblar la Tierra y el Mar.

¡Oh Jehová! Luz de vida eterna.
¡Oh Jehová! Misericordioso.
Por medio del amante Jesús,
Salvas al vil pecador.

¡Oh Jehová! premiador de pobres.
¡Oh Jehová! custodio de ángeles,
Vuestra inagotable misericordia,
Es con los sin protección.

Juan Crisóstomo, acudiendo a la Biblia, llamaba a Dios "Jehová", el nombre del Padre, el Dios que ha hecho grandes hazañas para su pueblo. Un Dios poderoso que tiene el poder de liberar, amparar, socorrer. Jehová representa el poderío de Dios. Jehová es todopoderoso y su bondad no tiene límites. Jehová es "Luz del universo". Juan Crisóstomo señala a un Dios sin limites y todopoderoso. A reglón seguido, luego de anunciar la inmensidad de Dios, Juan Crisóstomo muestra que esa "luz del universo" ampara a los huérfanos (ellos están alumbrados por la luz de Jehová).

Jehová hizo los cielos, el mar, todo lo que existe para que los seres humanos crean, vean su gran poder y su gran misericordia (Job

[14] Tengo que advertir al lector y a la lectora que los textos escritos por el puño y letra de Juan Crisóstomo los he corregido únicamente en su ortografía con el fin de facilitar la lectura, es así que el estilo se mantiene.

38; 39). No hay nada imposible para Jehová, él no sólo es la "Luz del universo", sino que también "Luz de vida eterna", dador de vida. Después, Juan Crisóstomo plantea que esa potestad de Jehová es misericordiosa. Tan grande que puede salvar al vil e insignificante pecador. Para ello es necesaria la mediación del "amante Jesús". Jehová "premia a los pobres", y sube hasta las regiones de los ángeles, es "custodio de ángeles". La eternidad de Jehová muestra también su inagotable misericordia con los indefensos, quienes no tienen protección alguna.

Al parecer, exaltar el poder ilimitado de Dios (Jehová) y referirse a su poder, inmensidad y eternidad tiene sentido cuando lo que se pretende es exaltar su misericordia para con las víctimas: huérfanos, incrédulos (pobres en espíritu), pecadores, pobres y quienes no tienen quién les defienda. Es así como Dios muestra su amor:

Amor divino (1975)
¡Oh! amor divino, mi consuelo
A quien yo alabo desde este suelo.
En todas mis sendas me guiaste.
Lloré sin consuelo, me consolaste.
Alabaré aquí.
Alabaré allá.
Todos alabarán.
Aleluya, gloria a Dios.
Indefenso acudí á vuestro lado.
Lloré sin consuelo buscando amparo.
Del poder maligno me defendiste.
En mi corta edad valor me diste.
Lloré sin padre, me recogiste.
Estuve ya muerto, vida me diste.
En luchas con el mal, me ayudaste.
En mi soledad me acompañaste.
Amor Divino, Dios de mi infancia.
Aunque indigno soy, os doy las gracias.
En mi vida actual, hazme instrumento.
Para así salir de este tormento.

Para Juan Crisóstomo, el amor divino viene del cielo; él alaba a Dios desde el suelo. Nadie en este suelo puede amar como lo hace el Dios del cielo. Ese amor divino guía y consuela. Lo que le queda al ser humando pecador es alabar ("todos alabarán") ese amor de Dios.

Juan Crisóstomo reconoce que es un hombre indefenso y que sólo al lado de Dios puede tener seguridad. Por ello, en medio de la desesperación, él busca a Dios. Se trata de un gran desamparo frente a las fuerzas y al "poder maligno". Este poder asecha en todo momento y no queda otra opción que vivir refugiado en el amor divino.

"Estuve ya muerto, vida me diste", recurrentemente Juan Crisóstomo contaba que fue levantado de entre los muertos. Contaba que mientras caminaba en el campo, en días de torrencial lluvia, le cayó un rayo que le rodeó todo el cuerpo, tan fuerte que incendió sus prendas de vestir y le cortó y quemó varias partes de su cuerpo. Su padre lo encontró sangrando en el campo y lo llevó a casa. Juan Crisóstomo se recuperó rápidamente de este accidente e interpretaba que había resucitado.[15] Este nuevo nacimiento le empujaba a un compromiso con Dios. Así, Juan Crisóstomo vio que Dios lo había elegido para ser su mensajero. Esto fue un impulso para dedicarse a la predicación y a fundar iglesias.

Para Juan Crisóstomo Dios es compañía inefable durante las tentaciones y en la soledad. Se trata de un Dios que acompaña al ser humano desde la infancia. El ser humano no es digno de recibir el amor de Dios, por ello Juan Crisóstomo enfatiza la importancia de dar gracias a Dios por el amor recibido. Una manera de agradecer a Dios es ponerse a su servicio. Juan Crisóstomo pide a Dios que haga de él un instrumento, que lo use para combatir el mal. Ésta es la forma en que Dios está presente, viene desde el alto cielo para dar fuerzas, consolar, animar o acompañar a sus hijos e hijas.

---

15 "En mi edad de 9 años. En tiempos de lluvia. Solo en un campo a las diez de la mañana, quedé inconsciente hasta el otro día, desperté como del sueño, en eso mi padre que se afanaba en llevar mi cuerpo completamente herido, rodeado de largas cicatrices de sangre ya secado, desde el cráneo hasta los pies, con ancha abertura en el pecho, respiraba por los oídos. En el cuerpo no sentí dolor alguno, igual que con anestesia. Según mi padre, me buscó en tiempos de mi desaparición, sólo con esperanzas de encontrarme sin vida, en esa noche oscura cayó aguacero de lluvia. Cuyo grave accidente de muerte, tuve ocasionado por un relámpago, mis padres de religión católica, creían en los artefactos hechos por hombres, pero en mi imaginación había un ser invencible de toga azul, cabeza brillante, superior quien me levantó de muerto. Creí que hay solo Dios poderoso. Espíritu no terrenal. Bendito y alabado sea nuestro Señor Jesucristo para siempre. ¡Aleluya; Amén!" **(2° Testimonio: "Milagros en mi ser", 1° narración)**.

1° En mi edad de 28 años. Leyendo la Biblia en mi lecho, al dormitar un poco, en visión vi una luz incomparable del Cielo pasando hasta dentro de mi cuarto que parecía descubierto, tan fuerte; emocionado temblé porque era del Cielo, y pensé que era de parte de Dios. Consoladamente y muy contento oré y pensé cómo agradar a Dios Jesucristo. Amén. Aleluya.

Dios se revela como una potente e "incomparable" luz que viene del cielo. Juan Crisóstomo considera el cielo como fuente de la revelación de Dios. La lectura de la Biblia, el ensueño, la visión parecen ser necesarios como condición para la revelación de Dios. La respuesta del ser humano ante tan patente visión se traduce en: emoción, temblor del cuerpo, consolación, oración, reflexión, aceptación ("amén"), deseo de agradar a Dios, alabanza ("aleluya").

2° En mi edad de 28 años. Estando en la cama al amanecer, del Cielo alumbró una luz tan fuerte y potente como la luz de la soldadura en arco, cuya fuerza de luz me parecía que podía traspasar mi cuerpo, esa visión me causó un agradecimiento mucho a Cristo, que siempre yo pensaba en él. Alabado sea Jesús.

Otra vez, Dios se revela por medio del ensueño o el sueño. Dios aparece como una potente luz que hiere los ojos y que puede, incluso, "traspasar" el cuerpo. Esto ¿tiene relación con el rayo que cortó el cuerpo de Juan Crisóstomo en su niñez? Esta visión de luz produce una actitud: agradecimiento a Cristo; produce reflexión y alabanza. En realidad esa revelación es indecible y lo que viene a la mente de Juan Crisóstomo es la imagen de Cristo, quien con su presencia logra explicar la numinosa y sagrada presencia de Dios.

3° En mi edad de 28 años. En los días de trabajo, pasé una etapa de gran sufrimiento. Durante el descanso de mi cuerpo, estando en cama de noche, vi una visión, yo estuve recostado en la orilla de un arroyo, vi una luz fuerte del Cielo, inclinándome dije, "Señor soy pecador no merezco mirar su Rostro". Luego, una mano apoyándome al frente levantó mi cara, al contemplar era un niño más o menos de doce años, era de ojos azules, el pelo color fuego, de susurro me habló, diciéndome, "Mi papá te necesita". Yo le dije: "para dónde", y me dice: "para allá en el Cielo"; y pregunté si era ahora, me contestó diciéndome: "de aquí a cinco años y prepárate". Al instante desapareció, me di cuenta que era

poder de Dios. Decidí con valentía seguir á Cristo. Seguí consolado. Amén. Aleluya.

En este tercer testimonio, otra vez Dios se da a conocer en la forma de una potente luz. El ser humano no es digno de ver esa luz. Ante el sobrecogimiento, la desesperación debido a la grandeza de la revelación, lo auxilia un niño de doce años (la edad de Cristo cuando discutía con los maestros de la ley en el Templo en Jerusalén, Lc 2: 41-52). El niño tiene ojos azules y cabellos de fuego. La apariencia del niño no es completamente humana, reflejaba poder y gloria. El niño le habló lentamente y le dijo "mi papá te necesita" (definitivamente era Cristo). Juan Crisóstomo le dijo que estaba dispuesto a irse, pero ¿a dónde? La respuesta: el Padre lo necesita "para el cielo". Cuando la visión llegó a su fin, no podía ser otra cosa que la presencia de Dios, su poder y amor. Como fruto de esta revelación Juan Crisóstomo es animado a continuar en el camino del Cristo: "decidí con valentía seguir a Cristo".

4° En mi edad de 57 años. En revelación, vi una luz fuerte del Cielo, emocionado alabé a Cristo Dios. Amén.

Juan Crisóstomo asociaba la luz que tenía con la revelación del cielo, la revelación de Dios. Y cada vez que tenía esta visión sabía que venía de lo alto, por ello se emocionaba y alababa a Cristo, quien es la revelación de Dios.

5° En mi edad de 42 años. En revelación vi una luz fuerte que descendía del Cielo, estando yo entre los árboles, me elevó al aire, me tuvo unos minutos en lo alto, bajándome alabé a Jesús [en otra versión dice: "alabé a Jesús en el aire"]. Gloria a Cristo Aleluya. Amén.

Dios siempre se muestra en forma de una luz que desciende del cielo. Esta vez Juan Crisóstomo es elevado por esa luz, como un adelanto de su ida al cielo, luego retorna a tierra. Tanto en el aire como en el suelo alaba a Jesús y lo glorifica. Esta visión de Juan Crisóstomo es una donde él casi es glorificado. En los *Hechos de los apóstoles* se cuenta que Jesús fue alzado al cielo (Hch 1: 9), se elevó perdiéndose entre las nubes. El profeta Elías fue llevado vivo al cielo por carros de fuego (2 R 2: 11s.). La visión de Juan Crisóstomo tiene correspondencia con algunas narraciones bíblicas.

6° En mi edad de 46 años. Tuve una importante revelación, era en los días en que yo trabajaba haciendo un templo evangélico en el pueblo de Putre. En la noche tuve revelación, en sueño, trabajando en un campo abierto, se me acercó una Mujer de traje celeste cubierta desde la cabeza hasta los pies, dos veces me preguntó si yo conocía al Señor Jesucristo, en las dos veces contesté que yo lo conoceré en el futuro, en la Gloria, me insistió si yo quería conocerlo al instante. Contesté como en lo anterior, señalándome al corazón me dijo, "Ahí está el Señor Jesucristo". Al momento, por detrás de mí, reflejó una fuerte luz, iluminó todo el plano de la tierra, esto provenía de la cabeza de un hombre gigante de altura más de cinco metros, vestido de toga celeste hasta los pies, con rostro resplandeciente.
Cabello color fuego, conforme a la estatura habló con voz fuerte, diciendo, "Yo soy la luz del mundo". Me incliné con gran temor y gozo y pude decir: "soy hombre pecador, no merezco mirar su rostro". Estando yo agachado, una enorme mano de hombre blanco y velludo me levantó tomándome de la cintura, me puso sobre el brazo izquierdo de él. Mi Cabeza a la altura de cuyo hombro, una vez con amorosa palabra me dijo: "hijo mío te amo". Y dos veces me dijo: "estás listo para ir conmigo". Yo dije que sí, estoy listo, enseguida me dejó en pie. Yo contemplé, caminó más o menos 30 metros, descalzo, pies blancos como la loza. Cabello color fuego. Toga celeste color del Cielo. Luego se levantó al espacio vacío, el Cielo era una gran plancha de oro, en medio había un rostro de oro más fino dividido por rayos y se movía mirando de un lugar a otro, se movía de derecha a izquierda, parecía observar al mundo entero. El Señor que descendió hasta allí, llegando allí se recostó a la derecha del rostro de oro fino y miraba fijamente a la tierra. En este medio no había el sol.
Luego la Mujer que me habló primero, me constató que yo ya conocí a Jesús, el hombre gigante es el Señor Jesucristo, luego miré al Cielo y no vi nada más que el sol en mediodía, miré a la mujer que era blanca, descalza, con toga celeste, acercándose a un mausoleo, dijo: "cómo adornan los muertos a los muertos, ¿no?". Así me reveló el bendito Dios. Todopoderoso, es la revelación severa de Dios, Padre, Hijo, Espíritu Santo, que es para siempre por los siglos de los siglos. ¡Aleluya! Amén.

Esa luz, que tantas veces había visto, tiene en este testimonio total significación: es Cristo glorificado. La revelación acontece en un contexto en el que Juan Crisóstomo está construyendo un templo evangélico. La manifestación de Dios ocurre mediante el sueño, en

él, nuestro hermano estaba trabajando y se le acerca una mujer vestida con traje celeste de una sola pieza que la cubre desde la cabeza hasta los pies. Esa mujer conoce muy bien a Jesús, y lo anuncia. Le pregunta a Juan Crisóstomo si quiere conocer a Jesucristo, pues, a pesar que lo alababa y adoraba, todavía no lo había conocido. Juan Crisóstomo, pensando en esta inmerecida oportunidad, atina a decir que lo conocerá en la gloria, más adelante. Pero la mujer le dice que lo conocerá al instante, es ahora la oportunidad para conocerlo; de pronto apareció otra vez esa luz y esta vez se sabía de quién se trataba: la poderosa lumbrera o la potente luz era el Señor. El Señor era un hombre grande, Juan Crisóstomo dice "cinco metros", como una manera de decir que era muy grande: alumbraba todo el "plano de la tierra".

La vestimenta del Señor era similar a la de la mujer: toga celeste de una sola pieza que le cubría de la cabeza hasta los pies. Su cabello color fuego (como el niño del arroyo) reflejaba su majestuosidad y poder. Conforme a su estatura con voz fuerte habló: "Yo soy la luz del mundo" (Jn 8: 12). No cabe duda que era el Cristo de los evangelios, en plena, fabulosa y patente revelación. Juan Crisóstomo recalca que él no era digno de mirar el rostro del Señor. Moisés quiso ver el rostro de Dios, pero Dios le dijo: "No podrás ver mi rostro; porque no me verá hombre, y vivirá" (Ex 33: 20). Juan Crisóstomo había visto el rostro del Hijo y del Padre. Anteriormente sólo veía una luz y no el rostro de Dios. Juan Crisóstomo se inclina humillado ante tan "severa revelación" (como Juan en el Apocalipsis cuando ve la revelación de Cristo, Ap 1: 17), pero el Señor lo levanta, lo sienta, como un niño querido, en sus hombros y le dice con dulce voz: "hijo mío, te amo".

En su visión, Juan Crisóstomo asimiló una imagen del Jesús occidental, las imágenes que pueden ver los indígenas en las iglesias: hombre blanco, con barba, velludo, etc. El Señor le pregunta: "¿estás listo para irte conmigo?". Juan Crisóstomo había estado preparándose toda su vida para ir al cielo, por eso su respuesta no podía ser otra que una afirmativa. Cuando el Señor lo bajó de sus hombros, Juan Crisóstomo lo vio caminar despacio y encumbrarse otra vez al cielo.

El cielo era un inmensa cubierta de oro, en medio había una cabeza de oro todavía más fino, era la del Padre quien contemplaba al mundo entero. Su cabeza es un gigantesco esplendor por lo que no hay necesidad de sol (cf. Ap 21: 23). El Señor Jesús una vez subido se

recostó, como Hijo amado, al lado del Padre (a la diestra de Dios, Mc 16: 19). La mujer le constató que había visto al Señor Jesús, el Cristo, y antes de irse ella miró un mausoleo y dijo (al igual que el Cristo de la Biblia), "cómo los muertos adornan a sus muertos" ("Deja que los muertos entierren a sus muertos": Lc 9: 60).

3.3. Reflexiones teológicas

Las visiones de Juan Crisóstomo guardan estrecha relación con imágenes bíblicas, jamás violentan las enseñanzas bíblicas que son fundamentales para cristianos/as evangélicos/as. Para Juan Crisóstomo Dios es Todopoderoso, está en el alto cielo pero puede bajar hasta el ser humano, porque así como es poderoso también es misericordioso. Dios es luz y consolador, está de parte de quienes sufren, de los desamparados, quienes no tienen quién les defienda. Los medios por los cuales Dios se revela son el sueño, la meditación, durante el descanso debido a la faena agobiadora. La reacción que tiene Juan Crisóstomo es la de aceptar esa revelación de Dios, alabar a Dios, la reflexión, valor para continuar como su mensajero y para continuar una vida a pesar del sufrimiento.

La experiencia de ver la potente luz es una vivencia inenarrable, por ello Juan Crisóstomo sólo atina a decir "Amén", "aleluya" al final de cada revelación. La luz es la referencia de lo indecible. Creo, algo próximo a la tradición iconoclasta del protestantismo en general y de protestantismo evangélico. Aludir a la luz es un recurso con el que se evita mencionar en concreto que se ha visto a Jesús. Aunque en el último testimonio Juan Crisóstomo, no pudiendo contener su afán iconoclasta, dice, sin temor a ser considerado blasfemo o idolátrico, que ha visto a Dios.

Juan Crisóstomo teje la imagen de Jesús con lo que la cristiandad occidental ha dicho sobre Jesús. Eso queda en segundo lugar cuando lo que quiere es decir que él realmente ha visto, oído, palpado, olfateado y gustado de la palabra y presencia del mismo Todopoderoso y amante Dios. Es así como él se reivindica como hijo de Dios, como su representante, como uno de sus elegidos. Es la manera en la que reconstruye su dignidad, desde la marginación; por medio de esta experiencia única, experimenta la dignidad.

Veo una influencia del libro del *Apocalipsis* en esas visiones de Juan Crisóstomo. Él desea emular esa extraordinaria revelación que

Juan experimentó en la isla de Patmos. El *Apocalipsis*, y el género apocalíptico en general, genera esperanzas sobre la base del pronto fin de todo el sufrimiento humano, por la segunda venida, esta vez en poder y gloria, de Jesucristo; el *Apocalipsis* muestra la reivindicación de quienes sufren las injusticias de este mundo, muestra un nuevo orden, el fin de la historia humana, un nueva tierra y un nuevo cielo (cf. Richard 1994). En el *Apocalipsis* la resistencia y la afirmación de la dignidad de quienes están siendo negados por el poder que oprime, se las hace por la vía de la visión de imágenes maravillosas, fantásticas, las que generan utopías. Al parecer Juan Crisóstomo logró captar este mensaje debido a su experiencia de aymara marginado. Logró traducir su deseo de reivindicación en sus visiones, las que él consideraba como enteramente reales. Lo real es la afirmación de su dignidad y su ser aymara, esto es el fondo de la 'revelación' que recibió.

4. 'Revelación' en el mundo andino urbano

La revelación de Dios en el mundo andino se traduce en la revelación de la Madre Tierra y esto origina la afirmación de todas las formas de vida. La manifestación de Dios tiene como consecuencia la manutención de la vida en toda su expresión. La persona andina urbana guarda la relación con la Deidad que experimentaba en el campo o que ha recibido como herencia de sus antepasados. Todavía en la ciudad esa experiencia con la divinidad tiene fuerza y consuela a la persona andina, guiándola e indicándole el camino hacia su bienestar.

4.1. La persona andina urbana

Las personas andinas (pienso sobre todo en aquellas que han tenido una experiencia más urbana: inmigrantes en la ciudad, quienes han aprendido otros códigos diferentes de los que estaban acostumbradas en el campo; quienes han tenido que reorientar su experiencia comunitaria vivida en el campo hacia un contexto de claro individualismo citadino, etc.) asimilan rápidamente las imágenes sobre Dios que aprenden de los misioneros, de la Biblia o de textos evangelísticos, las reproducen como algo propio. Las personas andinas hacen suyo el conocimiento religioso occidental: la visión occidental cristiana del modo más natural se vuelve parte de la sabiduría andina. Aquí

hay todo un proceso de 'inculturación' de elementos religiosos y maneras de ver el mundo.

Como sucede a personas de otras culturas, el andino absorbe muchas cosas, aprende de otras culturas, le gusta imitar otras cosas, hacer suyas unas y ver la manera de encajar en otras; intenta aprender de todo un poco, va tejiendo su propia hermenéutica de las cosas, si es que le toca viajar se va acomodando en un nuevo contexto de vida. Con la lectura de la Biblia, va sacando sus propias conclusiones, como lo hace un o una creyente quien fervientemente sigue a Cristo en nuestro contexto, sea andino o no. Un o una creyente no sólo interpreta la Biblia de manera literal, sino va leyendo los acontecimientos históricos a la luz de ella. La Sagrada Escritura llega a ser sus lentes para mirar la realidad, no sólo la mira, sino, además, antepone lo que "dice la Biblia" a lo que está pasando en el mundo: la "Palabra de Dios" da sentido a los acontecimientos; en realidad, es Dios, en último término, quien da el sentido a las cosas y a lo que pasa.

Las personas andinas que han migrado del campo a la ciudad, portando toda la riqueza de la experiencia comunitaria (la lengua aymara, quechua, un modo de ver, sentir, tratar la vida y el mundo, nociones religiosas, etc.), han asimilado y hecho propia la doctrina cristiana (protestante, pentecostal, evangélica, católica o adventista), recreándola y generando un discurso de fe netamente andino. Las personas andinas son como una luminosidad que no surge necesariamente de las cenizas de un fuego anterior mal apagado, sino de la capacidad de 'invención' e 'incorporación' de elementos que antes les eran ajenos; ellas reinventan cada vez su identidad, cultura y religión. Lo que impulsa esta reinvención son los valores que se transmiten de generación en generación. Estos valores son profundamente humanos: respeto entre seres humanos, respeto a la vida, respeto al medio natural, respeto a la memoria de los antepasados, tolerancia, organizarse con perspectiva del bien común, respeto, cuidado y cariño (cf. Gomel 2005: 70-80).

Ante todo, las personas andinas guardan una ética que se alimenta de valores cristianos y andinos. Esta ética impulsa a la persona a afirmar un proyecto de vida mediante la reivindicación política y mediante la reconstrucción de la autoestima y el reconocimiento (respeto) del hombre y la mujer andino/a. Luego de tener una experiencia de humillación (cuando digo "humillación" me refiero directamente a racismo en contra de la o del andino por su color de piel, exclusión económica, exclusión estética –lo indígena es lo feo y lo

malo–, exclusión social, marginación política, la duda de su capacidad intelectual y otras exclusiones profundas y profusamente subjetivas) el y la andino/a emprenden la ruta de su reivindicación que se traduce en una lucha en el ámbito político, económico, cultural transversalizado por la dimensión religiosa.

4.2. La *Pachamama* como 'revelación' de Dios

Estoy seguro de que será difícil encontrar un discurso logrado sobre la 'revelación', como término, en andinos o andinas que viven en el campo o en la ciudad. Siendo necesarias otras entradas al tema, por ejemplo: la presencia de la divinidad en la naturaleza, protectores de la casa, del camino, de la comunidad, el *pachakuti*, la relación ser humano-comunidad-creación-cosmos-Dios, análisis de los valores del mundo andino, etc.

Según el teólogo aymara luterano Humberto Ramos, la manifestación de Dios ocurre en la *Pachamama*[16]:

> "Nosotros creemos que *Pachamama* es uno de los atributos de Dios o nombres de Dios, es la manifestación de Dios, el Ser supremo (...) En sentido teológico: *Pachamama* es un 'proyecto de vida' desde una estructura comunitaria y de reciprocidad propia de la cultura andina. Si la vivencia religiosa está en función de la "reciprocidad" con todas las manifestaciones de Dios, pero con mayor ahínco se marca en Pachamama, expresada en la '*ch'alla*', la '*wilancha*', '*q'oacha*', '*waxt'a*', etc. ofrecidas por los sacerdotes aymaras: Yatiris". (Ramos 1997: 137, 138).

La revelación de Dios es la *Pachamama*, lo que Dios indica mediante ella es un 'proyecto de vida' basado en la comunidad y la reciprocidad, estas prácticas están dentro del horizonte ético de la cultura andina. La *Pachamama* revela a Dios, lo que en el fondo muestra es la vida misma, aquella vida real: las condiciones para vivir. Lo que la Madre Tierra da es el ciclo de la vida, dentro de la cual se afirma la vida de los seres humanos. Lo que se da a conocer por la *Pachamama* no es abstracto, no es un concepto, no es un discurso sobre Dios (como lo es mucho de la teología verbocéntrica generada en las facul-

[16] *Pachamama*: *pacha*: tiempo espacio; *mama*: señora, madre. Madre naturaleza, cosmos que nos rodea, fuente de la vida.

tades de teología), sino que la *Pachamama* revela la misma vida, ella es expresión de la vida misma, de la red de la vida. La respuesta humana a esa grandiosa revelación de la vida concreta no puede ser otra sino la ofrenda de reciprocidad (*ch'alla*, *wilancha*, *q'oacha*, *waxt'a*), dedicarle a la *Pachamama* las ofrendas representa ofrendar nuestra vida y el fruto de nuestro trabajo, compartir con ella porque ella nos ha colmado de bendiciones. Nosotros mismos nos ofrendamos a la *Pachamama*, y en realidad retornamos a ella porque de ella hemos salido.

Según Domingo Llanque, teólogo aymara católico, la revelación de Dios, la cara de Dios, está en los frutos que da la *Pachamama*:

> "Los nuevos frutos que la tierra ha producido con que Dios nos ha bendecido, en respuesta a los esfuerzos humanos, representan la 'cara de Dios' (*Tatitun ajanupawa*), o sea se da a entender que el amor de Dios materializado en la papa, en maíz, en el trigo, etc. Asimismo, cuando nacen los animales, son considerados como las 'flores' de Dios". (Llanque 2004: 123).

La revelación de Dios se materializa en la vida misma, pero aun de manera más concreta en la papa, en el maíz, en el trigo, en los animales. Aquí constatamos lo dicho anteriormente que la revelación de Dios en el mundo andino no es abstracta, sino adquiere corporeidad, ya sea humana o en otros seres vivientes. Dios, así, interviene en la vida del y de la aymara de manera concreta, cotidiana. Esta revelación trae la bendición, la cosecha, los frutos, la amistad entre el ser humano y los otros seres vivos, y permite la comunicación de todo el universo. Pero no sólo hay bendiciones, sino también Dios se revela para corregir y enseñar a los seres humanos cuando en éstos perdura la dureza del corazón.

> "Los aymaras ven a Dios como hemos manifestado repetidamente, en la tierra *Pachamama*. Lo ven actuar en los cambios cíclicos de la naturaleza. Este Dios interviene en la vida de los hombres directamente o mediante los espíritus servidores (...) Al respeto de la intervención divina y de sus servidores en asuntos humanos, la mitología andina reporta las intervenciones de Dios en apariencia humana, de un mendigo o de un viajero pobre, asimismo los espíritus tutelares del lugar o de la comunidad se aparecen a los humanos en forma de un animal despreciado o en forma humana. Dichos mitos reportan cómo los pueblos duros de corazón o insensibles a las necesidades de su prójimo y entregados a los placeres y desenfrenos han sido castigados con lluvias torrenciales y han sido sepultados bajos las aguas para el escarmiento del género humano" (Llanque 2004: 125).

Según Domingo Llanque, Dios se revela por medio de sus mensajeros: humanos, animales, elementos atmosféricos, granizo, helada, sequía, inundaciones, rayos. Para Llanque, esto es advertencia correctiva de Dios para impulsar el cumplimiento de la obligación de servir al prójimo, a quienes necesitan ayuda y están desamparados. Dios está en la problemática del ser humano, en toda su existencia: trabajo, comunidad, salud, lucha, fiesta, fecundidad, etc.

La valoración a la *Pachamama* es la valoración de la vida real, la vida del ser humano, de la naturaleza, del cosmos. Esa valoración puede ser entendida mejor por el y la andino/a quienes viven en el campo, pero esa valoración es importante también en la ciudad, puesto que el ser humano, como ser natural, depende, aunque viva en la ciudad, siempre de la red de la vida, una red concreta que afirma los cuerpos vivientes como el del ser humano y el de la *Pachamama*.

Dios se revela en la tierra que nos nutre, que alimenta a los seres vivos. Está presente en cada etapa del crecimiento de la papa, de las habas; está presente en la siembra y en la cosecha, trasciende todo. Por eso la presencia de Dios se celebra con ceremonias, con ritos que consideran la importancia de reconciliarnos con la Madre Tierra, pedirle su bendición, su perdón y permiso para sembrar... Dios está en cada uno de los seres creados: seres humanos, animales, plantas, ríos, montañas... la naturaleza toda. El o la cristiano/a andino/a antes de comer ora, agradeciendo al Creador por lo recibido, en el campo ora antes de cosechar, ora para sembrar, ora para salir, muy temprano, a ver el ganado, ora para ir a regar los potreros; la oración constante da a entender el profundo respeto de los bienes que Dios da mediante la naturaleza y el trabajo humano.

4.3. La 'revelación' como afirmación de la vida

Dios se revela en las interdependencias entre los seres humanos y entre los seres humanos y el medio natural, en el *ayni*[17], en la reci-

[17] *Ayni*: está relacionado al trabajo comunal que es condición para la solidaridad y la sobrevivencia. El *ayni* requiere reciprocidad, correspondencia mutua con el mismo tipo de trabajo o de bien intercambiado.

procidad, en el dar y recibir, no como la norma del interés propio del mercado neoliberal, donde dar y recibir significa: *te doy porque sé que al final tú me devolverás con creces lo que te doy ahora*, sino, muy por el contrario, dar y recibir significa interdependencia, humildad: *yo te doy porque ambos somos dependientes, estamos conectados en la red de la vida, si yo te niego mi mano me la niego a mí mismo*. Si hay un interés, es un deseo por afirmar las posibilidades de vida del otro, de la otra que significa afirmar la propia vida. En todas las ceremonias se realizan ofrendas. ¿A quién se da esa ofrenda? A la divinidad, a la Madre Tierra, a la *Pachamama*.

La persona andina reconoce que ella es sustentadora, sustentada y parte de la red de la vida y que los seres humanos dependen de la Madre Tierra; dependen de otros y de otras. La ofrenda es dar a la Madre, y convidarle es respeto, reconocimiento de las fuerzas superiores: el ser humano no es el centro del cosmos, es parte del cosmos, una parte importante, pero no determinante. El ser humano no es juez, es hermano de la naturaleza y del cosmos. El o la cristiano/a andino/a reconoce que es un ser infinitamente pequeño ante la presencia de Dios, una insignificante pecadora que si no contara con la gracia, el amor y el poder de Dios, sería fácilmente destruido/a por lo que le rodea. Dios lo/la guarda y sin Dios él o ella no sería nada.

La ética andina de la solidaridad dicta que es necesario compartir con los y las demás, puesto que el mismo Señor compartió y alimentó a más de cinco mil personas (Lc. 9: 10-17). Una imagen andina popular dice que Cristo hoy anda visitando las casas vestido de mendigo o de pobre (como decía el hermano Domingo Llanque) y que cuando se invita a alguien, posiblemente se está invitando al mismo Señor. Esta piedad popular fomenta la ética del compartir, del dar como muestra del servicio (diaconía) que debemos al otro y a la otra. El y la cristiana andino/a creen que si no se da, más tarde uno puede llegar a la misma condición de alguien que necesita ayuda. Hay que considerarse uno mismo: *el otro soy yo mismo, si niego ayuda al otro al final me la estoy negando a mí mismo*.

En el campo, el ambiente sagrado permite expresar acciones y respeto a la Madre Tierra. Este respeto es la conciencia, uno debe abastecerse de lo necesario y no aprovechar los recursos naturales de manera perversa destruyéndolos con fines mercantilistas (para acumular riqueza), con afanes egoístas, que tienen como resultado el asesinato de la naturaleza. *Mantenemos ese legado, esa enseñanza de los*

abuelos y abuelas sobre el respeto a las formas de vida, sobre la responsabilidad de que nos sostenemos junto con la creación. La creación nos sostiene. Estamos en una relación con las cosas, con todo aquello que habita y nos habita, con los alimentos, con los animalitos, con los familiares, con el cosmos, con los seres, con los cerros, con protectores y protectoras. Los ritos y las ceremonias están llenos de palabras y símbolos que ponen en evidencia estas relaciones de interdependencia. Las y los andinos/as cristianos/as dicen que todas las cosas creadas, visibles e invisibles, son de Dios y se mueven en armoniosa voluntad de Dios.

La revelación de Dios nos saca de la oscuridad del mundo y nos permite incorporarnos al cuerpo de Dios. En la cosmovisión andina el ser humano es parte de la creación. El ser humano es un hijo e hija de la Madre Tierra. Por eso se dice que la destrucción de la Tierra es la violación del cuerpo: violación del organismo de la tierra, de la Madre, del cuerpo que nos cobija, acoge, protegiéndonos. La tierra nos alimenta, nos amamanta. La Madre Tierra toda se nos revela como la fuente de la vida, como la condición de posibilidad de la vida humana y de otras formas de vida.

Las y los cristianos andinos anhelan una "nueva tierra", pues ven que el ser humano con su pecado ha condenado a la tierra a la muerte y es necesario que la salvación de Dios no sólo salve al ser humano sino a la creación entera. No hablan sólo del espíritu, sino, basados en el *Apocalipsis*, hablan también de la tierra, de una nueva oportunidad para la creación y en ella para el ser humano, un ser humano con cuerpo, no sólo un ser descarnado, solamente espiritual (si el y la cristiano/a andino/a oponen el espíritu a la carne, basándose en el apóstol Pablo, lo hacen para criticar el estado de pecado que ata al ser humano a una vida de miseria, pero al final espera resucitar completo, con cuerpo y alma, para ir a al vida eterna), pues, la referencia a la cena en las bodas del cordero invita a creer que hay una satisfacción del cuerpo y no sólo del espíritu.

Dios está en los protectores y las protectoras de la creación, cada ser tiene un protector o protectora. Estos protectores nos acompañan en la caminata, dependemos de ellos y ellas. Las y los cristianos andinos hablarán de ángeles guardianes quienes las y los cuidan en sus viajes, durante el trabajo, en sus casas. En la vivienda de la o del cristiano andino habita el Espíritu Santo de Dios, cuida el hogar de todo mal, por eso cuando se adquiere una vivienda es imprescindible ungirla en sus cuatro esquinas.

La persona andina sea o no cristiana actúa, vive y trabaja con la mirada puesta en lo sagrado, su mundo está lleno de ángeles, seres, guardianes, protectores; en el caso de cristianos/as, pueden ser espíritus buenos o malos (demonios); al final, el mundo está habitado y el ser humano es un habitante más. Las divinidades y los seres se revelan en el mundo cotidiano. Sin embargo, el ser humano se siente solo cuando ha roto el equilibrio con la naturaleza y ya no goza de la protección de los espíritus, así, se siente como arrojado en el mundo: fuera de la comunidad espiritual del bien divino. Las y los andinos cristianos creen que cuando se está en rebeldía contra Dios, el ser humano experimenta su soledad, pues, está solo y sin ayuda enfrentando las luchas contra los duros momentos de la vida y los ataques del mal. Lo sagrado es parte de la vida cotidiana de la y del andino/a cristiano/a. Se puede decir que la dimensión religiosa está presente en toda actividad de la persona andina.

Los hombres y mujeres andinos/as buscan mantener, a pesar de contenidos teológicos que ellos/as consideran bastante razonables, cierta idea de 'divinidad' tal y como funciona esta idea en el campo (en la comunidad andina rural agraria). A veces realizan una transposición artificial de la concepción de las divinidades que actúan en el campo. En la ciudad suceden otras maneras de concebir a los seres espirituales, hay un diálogo fluido con otras concepciones de Dios que modifican las concepciones rurales que se traían.

5. Conclusión

Andinos/as evangélicos/as consideran que Dios se revela en la vida cotidiana, a cada momento, y que la vida misma proviene de Dios, que lo es todo en todo (1 Co 15: 28). Dios está reconstruyendo lo que hemos destruido, tiene misericordia del ser humano; Dios es amor y perdón y el ser humano tiene la responsabilidad de actuar conforme a su voluntad.

Las personas andinas cristianas cuestionan el 'racionalismo' cuando sucede la 'revelación'. Ésta no exige una comprensión racional (al estilo de la razón usada para estudiar, por ejemplo, académicamente), sino demanda fe, obediencia, compromiso, no es teoría, es acción: si Dios se revela es porque quiere demandar cierta actitud de parte de los seres humanos. No sólo tenemos que "convertirnos" a Dios, sino actuar de otra manera, de acuerdo con su proyecto y evangelio.

La 'revelación' es entendida como la presencia protectora de Dios. Muchas personas andinas se refugian en la divinidad revelada, buscando consuelo, esperando mejores días y para construir su proyecto de vida histórico, individual y colectivo, que las reivindiquen.

La revelación es una experiencia cristiana capital para la fe de la y del creyente andino/a, es, sobre todo, una experiencia personal con lo divino, una que alimenta y le da forma definitiva a su fe y le ayuda a comprender la comunidad, su individualidad, sociedad e iglesia.

Dios viene en forma de situaciones, problemas, sanidades, enfermedades, desastres, victorias, pruebas, luchas, sueños. Esto muestra que la presencia divina inunda la vida cotidiana. Es imposible para la persona andina prescindir de Dios, ella vive lo sagrado en todas las dimensiones de su vida, en todo tiempo y espacio.

La revelación es la aparición de Dios quien trae un mensaje para los seres humanos. Este mensaje ayuda al ser humano a discernir las fuerzas que buscan extraviarlo, le ayuda a ver las cosas de manera más clara, salir de problemas. El mensaje de Dios comunica el amor de Dios y promete bienestar plena para los seres humanos.

Mediante la 'revelación', el **ser** andino desea trascender el mundo que se le ha impuesto, reivindicarse. La trascendencia se da cuando la persona andina logra comunicarse con sus divinidades, con los seres que habitan otros espacios, los cerros, los *achachilas*[18], las *wak'as* o con el mismo Jesús el Cristo.

La 'revelación' se traduce en la afirmación de la identidad andina. Ésta, aplastada, vuelve a surgir mediante la religión, surge como novedad, como un nuevo nacimiento cultural. La religión juega aquí un papel fundamental: permite significar en la totalidad racista, clasista, en general, discriminadora. En este contexto es donde mejor se entienden discursos de 'revelación fabulosa'.

Lo revelación fabulosa es la otra manera en la que retorna esa capacidad de dialogar con el entorno, con espíritus, con divinidades, con el poder que trasciende las instituciones de nuestra sociedad

[18] *Achachila* también se puede decir: *achilana*, *achilapa*: masculino tatarabuelo, bisabuelo, antecesor, antepasado, abuelo o ascendiente. También significa dioses tutelares de la región o de la nación. Sinónimo de *wak'a*: Dios tutelar masculino del lugar (Layme 1992).

moderna, las que no logran aplacar esa sed de divinidad que tiene la persona andina. Lo extraordinario en el fondo es ansia de reivindicación y reclamo de dignidad.

La utopía se alimenta de la ficción e imaginación, así los testimonios maravillosos son otra forma de reclamar un mundo mejor, son una forma de resistir un mundo que cierra las posibilidades de soñar con alternativas. Éstos son sueños de quienes están aplastados injustamente y buscan en Dios y en una relación maravillosa con Él su reivindicación.

La persona andina –especialmente urbana– está bastante satisfecha con cierta definición –algunos/as dirán "una definición más cristiana"– sobre la 'revelación'. Ésta, en su uso terminológico, es una experiencia cristiana y las personas andinas la toman desde su fe cristiana. Lo más importante no es definir esta palabra, sino qué efectos morales produce la experiencia de la revelación divina, si la persona a quien Dios se revela es de bendición para las y los demás y si practica de manera consecuente los valores cristianos y andinos; aquellos, repito, que afirman el respeto y la responsabilidad con los otros seres humanos y con la vida en general.

El Dios que se revela al y a la andino/a es el Dios de la vida: la Madre Tierra. Es viviendo y disfrutando la abundancia de la vida como el y la andino/a comprenden la revelación de Dios. Él da vida a sus criaturas y ésa es su mayor epifanía. Como agradecimiento por la vida recibida las personas andinas ofrendan a la Deidad el fruto de su trabajo y se ofrendan a sí mismas. La relación amorosa entre la Madre Tierra y sus hijos e hijas es la mejor expresión de la revelación de Dios en el mundo andino, es un mutuo entregarse en función de reproducir la vida.

Las y los andinos/as han aprendido a escribir, incluso a pensar como occidentales, se han vestido, usan la corbata y las mujeres los vestidos y la pollera como parte de su identidad. La y el andino, a través de generaciones han inculturado la cultura occidental, el evangelio, pero a pesar de ello pervive, a pesar de constantes negaciones, un proyecto de vida, sin embargo, de tantas y tantos andinos/as que han dado la espalda y se han habituado a la totalidad oficial sin mayor crítica, todavía surge en muchos lugares la necesidad de significar. Sobre todo es por causa de una exclusión concreta, que nace la subjetividad de un proyecto nuevo. Este proyecto asoma su rostro en la religión y en la expresión que la persona da cuando se le pregunta

sobre Dios y su "revelación". Lo que definitivamente está "revelándose" es un nuevo nacimiento del mundo andino: sus valores, su fe, su religión, su arte, su política, su mística, su estética, su comunidad, sus divinidades, su utopía.

Bibliografía

Barth, Karl
[1945] 1973 *La revelación como abolición de la religión*. Traducida del alemán por Carlos Castro. Madrid: Marova.

Carter, William y Albó, Xavier (comps.)
1988 "La comunidad Aymara: Un mini-estado en conflicto". En: Ídem: *Raíces de América: El mundo aymara*. Madrid: UNESCO-Alianza Editorial-Quinto Centenario.

Cornejo Polar, Antonio
1994 *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.

Dussel, Enrique
1986 *Ética comunitaria*. Buenos Aires: Paulinas.

Gomel Apaza, Zenón Porfirio
2005 "Cariño o tecnología". En: *Fe y Pueblo (segunda época)*. N° 8. 70-80.

Küng, Hans
[1974] 1996 *Ser cristiano*. Traducido del alemán por José María Bravo Navalporto. Valladolid: Trotta.

Layme Pairumani, Félix
1992 *Diccionario aimara-castellano*. La Paz: Presencia.

Llanque Chana, Domingo
1990 *La cultura aymara: Desestructuración o afirmación de identidad*. Lima: IDEA/TAREA.
2004 *Vida y teología andina*. Puno: CBC/IDEA.

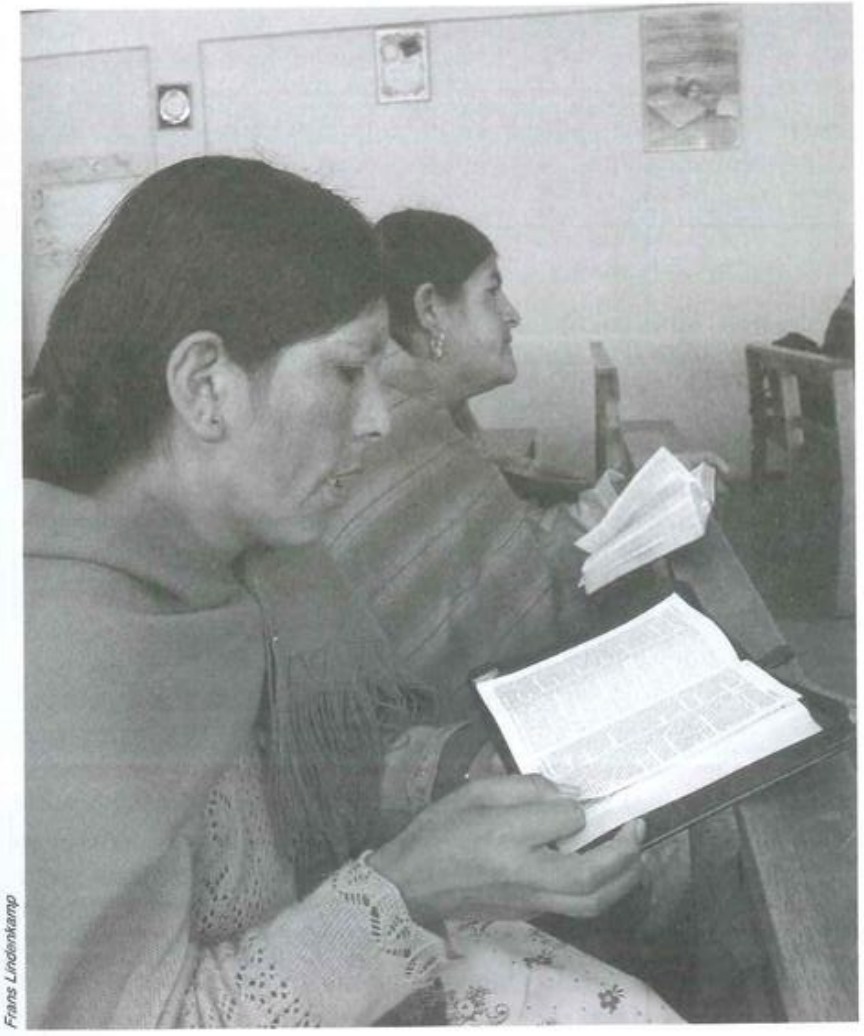
Moltmann, Jürgen
1986 *Trinidad y reino de Dios*. Traducido del alemán por Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme.

Pannenberg, Wolfhart
1974 *Teología y reino de Dios*. Traducido del alemán por Antonio Caparrós. Salamanca: Sígueme.

Ramos Salazar, Humberto
1997 *Hacia una Teología Aymara: Desde la identidad cultural y la vida cotidiana*. La Paz: CTP/CMI.

Richard, Pablo
1994 *Apocalipsis: Reconstrucción de la esperanza*. San José: DEI.

Tancara Yucra, Juan Crisóstomo
1992a *Himnario Luz Divina*. Manuscrito.
1992b *Testimonio Luz Divina*. Manuscrito.
Tillich, Paul
1972 *Teología sistemática (Vol. I): La razón y la revelación, el ser y Dios*. Traducido del inglés por Damián Sánchez-Bustamente Páez. Barcelona: Ariel.
Valencia Parisaca, Narciso
1999 *La Pachamama: Revelación del Dios creador*. Quito/Chucuito: Abya Yala/IDEA.



Frans Lindenkamp

Lo divino en la concepción andina

Carlos Intipampa Aliaga

Resumen

Desarrollaré el presente trabajo sobre la base de uno de los puntos de mi tesis de posgraduación; donde lo divino, siendo la fuente infinita, creador de toda materia orgánica, inorgánica, y de todo el ser viviente, en su esencia natural se interrelaciona con otras dimensiones como son la naturaleza y la comunidad. Porque el mundo aymara desde los tiempos remotos (especialmente las comunidades originarias) supo mantener su propia forma de vivir en una interrelación y armonía, entre las tres dimensiones supra-históricas, como son: La divinidad *Qullana*, el cosmos *Pacha*, y la comunidad *Ayllu*.

1. Introducción

El concepto divino en el mundo aymara se desarrolla en categoría holístico, de interacción y de interrelación entre lo natural y lo sobrenatural; es distinto del concepto del fraccionamiento occidental, donde se conceptúa en forma exclusiva lo religioso, político, económico y social.

En este sentido, en el mundo andino hay una total interdependencia de las tres dimensiones: La divinidad, la naturaleza y la comunidad, pero cada una de ellas se interrelaciona con la persona humana (*jaqi*). El *jaqi* (hombre/mujer aymara) se desarrolla en función de estos tres entes, y éstos a la vez son de esencia: natural-sobrenatural, materia-espíritu, humano-divino (*Aka Pacha - Alax Pacha, Ajayu Pacha - Jaqi Pacha, Uraqi Pacha - Qullana Pacha*). El *jaqi* (o *runa* en quechua)

vive en dependencia y en relación recíproca con estas tres fuerzas; en última instancia son las que determinan su comportamiento. En el sentido ontológico y axiológico, el *jaqi* se explica de acuerdo con su enlace con cada una de ellas, aunque éstas en esta relación con el *jaqi* se interrelacionan entre sí. Lo natural en su evolución puede llegar al estado sobrenatural. Es así que el *jaqi* pasa por las tres dimensiones: de lo material a lo espiritual, de lo finito a lo infinito, de lo "mortal" a lo inmortal.

Mientras vive, el *jaqi* se desenvuelve dentro de la dimensión de la comunidad-*Ayllu*; cuando descansa (muere) pasa al estado de la naturaleza (montaña, tierra); y de ésta llega al tercer estado que es la divinidad *Achachila*: espíritu protector de la comunidad. O sea, en forma cíclica retorna a su origen. Lo mismo podemos observar con los otros seres vivos (animales y plantas). El cóndor y el águila se tornan espíritus protectores de la casa (hogar): *Kuntur-Mamani* son los guardianes, es así que el techo del mojinete representa a las dos alas de cada ave. Y las plantas *qullis*, árboles típicos del Altiplano se tornan *mallkis* que vigilan desde el entorno de la casa *qulli-uyu*. Por eso casi comúnmente se plantan los *qullis* en la parte trasera de la casa, para que al proteger de los fuertes vientos del Altiplano (*qullix thay jark'iw*), también pueden proteger de los espíritus "malignos" *(saxras, ñanqhas)*.

2. Mundo natural y mundo sobrenatural

Podemos observar que hay una estrecha relación entre el mundo animal y vegetal con el mundo sobrenatural, y con el mundo humano. Como indican Rufino Paxi, Calixto Quispe, Néstor Escobar y Ramón Conde:

> "Ésta es la grandeza de los aymaras que consideran todas las cosas mutuamente relacionadas, que todo tiene que ver con todo y no hay nada ni nadie aislado, separado" (Paxi 1985: 7).

O como indica Patricia Lyon (1978: 97):

> "La etnografía y los datos históricos advierten que los seres míticos podían cambiar, debido a variadas circunstancias de tiempo y espacio. Deidades mayores se tornaban en dioses menores o viceversa, mientras seres naturales se volvían sobrenaturales y hasta divinidades mayores". (En: Rostworowski 1986: 82).

Pero, en sí, lo que nos interesa es, cómo es que estos tres fenómenos al tener substancias naturales y sobrenaturales, al mismo tiempo se fusionan en torno a la vida diaria de los *Qulla-Suyus*. Esto podemos observar en el siguiente cuadro:

2.1. Sol y Luna

Se puede percibir en el segundo cuadro que el ser humano *(jaqi)* después de estar en estrecha relación con sus hermanos de origen (comunidad-*Ayllu*) está también ligado con la naturaleza. Pero esta asociación no es una ligación de lo humano con la simple naturaleza, sino, antes la naturaleza se diviniza: En este sentido, el Sol y la Luna, de ser astros materiales, pasan a formar parte de la divinidad; por tanto se consideran como *Inti-Tata* (Padre Sol), y la Luna como *Phaxsi Mama* (Madre Luna).

Se venera al Sol porque es quien da vida con su calor del día, es quien nos abriga de las bajas temperaturas; y la Luna es quien como la única luz de la oscuridad, nos guía por el camino cierto. A ambos astros se los considera como deidades, por ser la perfecta creación del Dios-*Tata-Mama*, son quienes día y noche iluminan a todos/as, en especial a las y los pobres, ya que ellos/as dependen del calor natural y de la luz.

2.2. Rayo, helada y granizo

El rayo-*illapa*, la helada-*juyphi*, el granizo-*chhijñi* aparentemente actúan como fuerzas naturales que destruyen los sembradíos. Pero en sí

son energías sobrenaturales que mediante el castigo controlan el comportamiento del *jaqi*; por eso los comunarios se abstienen de infringir alguna ley moral, y de esta manera evitar cualquier daño. Sin embargo, estos fenómenos de la naturaleza pasan a ser deidades andinas: *illapa* (rayo) pasa a ser el *Illapa-Tata/Mama* (Señor/Señora Rayo); *juyphi* (helada) a ser el *Juyphi-Tata/Mama*, (Señor/Señora Helada); y *chhijñi* (granizada) pasa a ser el *Chhijñi-Tata/Mama* (Señor/Señora Granizo).

2.3. Montañas

Las montañas y las cordilleras no son simples materias inanimadas que sólo sirven para extraer algún mineral, sino son entes personificados de veneración, por eso son considerados como los *Achachilas* (abuelos en el sentido de ser los protectores de la cultura del *Qulla-Suyu*). Es así que a la montaña no sólo se la considera como simple *qullu* (cerro), o la cordillera nevada como simple *khunu-qullu*, sino, estas materias naturales del estado denominativo común de ser *qullu* pasan a un estado sobrenatural: ser *Achachilas*. Ellos en este aspecto se convierten en eternos vigilantes de los puneños. Algunas de estas deidades son: *Illimani* (representa a la deidad femenina *Illa Mama*), *Illampu* (representa a la deidad masculina *Illa Apu*), *Mururata*, *Wayna Potosí*, *Sajama*, *Isqani*, *Kallinasani*, *Ijma*, *Chuwallumani*.

2.4. Tierra y papa

De la misma forma, surgen las otras deidades femeninas: *Pacha-Mama* (Madre Tierra), *Ispalla-Mama* (origen de los productos, en especial de la papa), *Illa* (el germen procreador de los animales), y la *Mama-Quta* (Madre Lago). Del estado de la simple naturaleza pasan al estado sobrenatural de *qullanas*. La tierra de la simple materia, *laq'a-uraqi* (tierra), pasa al estado divino de *Pacha Mama* (Madre Tierra), madre como de un determinado *ayllu* (comunidad) o de la cultura aymara, quien con sus frutos nos cuida de generación en generación; por eso se la considera como sagrada, para luego ser venerada a través de los diferentes ritos.

La *Ispalla Mama* (semilla de papa) primeramente es un simple tubérculo agrícola, el sustento diario principal de los *kollas*, "la papa de cada día". Del estado natural de *ch'uqi* (papa), de *qhini ch'uqi* (papa dulce), de *luk'i ch'uqi* (papa amarga especial para el chuño y muy resistente a las bajas temperaturas), se transforma en *Ispalla-Mama* (origen o espíritu de los productos). Por eso, por respeto se ofrecen los ritos respectivos en la selección de la papa, en la siembra, en el crecimiento de las plantas. Y en la cosecha se trata de recoger hasta la papa más pequeña, porque según la concepción aymara, las papas lloran cuando están botadas a la intemperie del sol (*ch'uqixa jachjasiriwa*), y este "sentimiento" vegetal puede traer desgracia en la próxima cosecha. En este sentido, la papa no es simplemente un alimento de consumo, sino que tiene sus "lágrimas y sentimientos". Así, pasa del estado vegetal no sensitivo a lo sensitivo. Todo ello en completa armonía y equilibrio entre las dimensiones de lo humano, la naturaleza, y lo divino. Por eso se debe evitar la sobreproducción de la papa, para no causar el desequilibrio en el consumo. De esta manera se evita todo tipo de desperdicio de algún producto: *janiwa juyraxa jachayañati* (no hay que hacer llorar a los productos de la tierra, por más pequeños que fueran).

2.5. Lago Titikaka

La *Mama Quta* (Madre Lago) pasa, de un estado de pura materia de oxígeno e hidrógeno, como en el caso del lago Titikaka[1], a ser la madre simbólica de toda la cultura. Además, por la ubicación geográfica de los kollas que se encuentran alrededor de la ribera del lago sagrado, tiene este carácter. Cuando la Madre Lago está en su dimensión sagrada, es venerada por la comunidad con todo el respeto, para evitar ciertos desequilibrios de marea alta y el crecimiento exagerado, que posteriormente puede inundar los sembradíos de la ribera. Por eso, para evitar que la *Mama-Quta* se enoje, se debe navegar con todo el respeto, como si ella estaría con la vida misma en vigilancia y en diálogo recíproco con sus hijos/hijas. Es así que, cuando no se infringen las leyes morales, el comportamiento del lago es normal.

2.6. *Apu-Tata* y *Mama*

En todos los fenómenos de la naturaleza se expresa la presencia simbólica de la divinidad; por su estrecha ligación, y por su intercesión,

[1] *Titikaka*, originalmente significa *T'it'iw Quta* (Lago Sagrado); sin embargo, los españoles lo nombran en forma peyorativa como "Titicaca", para denigrar el nombre sagrado, del lago milenario, cuna de la cultura aymara.

estos fenómenos se convierten en pequeños dioses. Pero, son dioses en el sentido de cumplir la función de deidades locales, que expresan la manifestación de Dios-*Apu-Tata* y *Mama*, y no en el sentido plural de dioses. El *jaqi* (indígena) siente a Dios *Tata-Mama*, de acuerdo con su contexto: las altas montañas, la tierra, el lago, la helada; el aymara percibe a lo divino en algo concreto (en la creación), y no tanto en simples concepciones abstractas, como señala Thomas y Helga Müller:

> "En la cosmovisión andina no existen modelos abstractos del pensamiento, sino más bien todo expresa situaciones concretas. Por eso, podemos suponer que el deseo de mantener la armonía es una norma básica de conducta, siempre de la unidad pequeña frente a la mayor; el individuo en relación a la familia; la familia con respecto al grupo social, el grupo social frente al microcosmos de su ambiente, etc." (Müller 1986: 27).

Las deidades andinas femeninas y masculinas se consideran como madres y padres de la cultura. Porque sólo podemos percibir la inmensidad del Creador-*Apu-Tata* y *Mama* a través de su creación (naturaleza, comunidad). Y esta manera de considerar lo natural como parte de lo divino permite que todo el proyecto histórico de esta cultura esté controlado y dirigido por: la divinidad *(Qullana)*, el cosmos *(Pacha)*, y la comunidad *(Ayllu)*. Todo ello, en plena armonía entre las tres dimensiones (como hemos observado en el segundo cuadro), o como indica el autor citado anteriormente:

> "De aquí resulta que ningún ser es independiente, sino que más bien existe una dependencia mutua entre todos; es decir, entre los dioses, el hombre y la naturaleza. Por eso, la armonía entre ellos es condición fundamental para la vida del cosmos y su continuidad, el equilibrio entre todos sus componentes es vital." (Müller 1986: 27).

3. La Divinidad Suprema en la trilogía aymara como lo sagrado *(Apu-Qullana)*, cosmos *(Pacha)* y comunidad *(Ayllu)*

En primera instancia trataré de desarrollar cada una de las tres dimensiones: divinidad, naturaleza, y comunidad; y luego su interrelación con el *jaqi* (hombre/mujer).

3.1. Lo divino-sagrado: *Apu-Qullana*

3.1.1. ¿Un dios creador andino?

Lo divino se desenvuelve en medio de las tres dimensiones señaladas anteriormente, y Dios-*Apu-Tata-Mama* o sea la Divinidad Suprema creó a la humanidad de acuerdo con el contexto andino, como indica Bernabé Cobo y otros autores de la época (siglo XVI):

> "El criador formó del barro de Tiguanaco las naciones todas que hay en esta tierra pintando a cada una el traje y vestidos que había de tener y que asimismo dio a cada nación la lengua que había de cantar, y las comidas semillas con que había de sustentarse y que hecho esto, les mando se subiesen debajo de tierra, cada nación por si, para que de allí fuesen a salir a las partes y lugares que el les mandase, y que unos salieron de suelo, otros de cerros; otros de fuentes de lagunas de troncos de árboles y otros lugares." (Cobo 1988: 227).

Sin embargo, existen algunas hipótesis, sustentadas por algunos autores contemporáneos, sobre la inexistencia de lo divino como creador supremo del universo andino. Es así que Francisco Aliaga sustenta que *Wirakucha* es una aparición y no un creador:

> "Nos muestra que los misioneros trataron de hacer del dios Wiracocha un Dios Creador aparentemente con el objeto de hacer coincidir con el esquema de la religión cristiana, afirmando la existencia de un solo Dios universal. Esto le habría permitido asimilar directamente la divinidad autóctona y facilitar así la lucha contra el politeísmo y la herejía." (Aliaga 1987: 93).

O como señala exageradamente José Mario Illesca:

> "De este modo, la información que tenemos nosotros, de que hubo religión en la sociedad nuestra, es esta gran mentira de los evangelizadores, para destruirnos, y acusarnos de idólatras. Los cronistas nos hicieron creer que hemos tenido dioses." (Illesca 1994: 20).

Es cierto, no podemos esperar de *Wirakucha* la misma concepción teológica de divinidad en el sentido estricto de la comprensión

cristiana. Pero, en el fondo, es la misma esencia de la Divinidad Suprema, actualmente expresada en Dios-*Apu-Tata-Mama*:

> "Hay que pedir permiso del *Tata* (*Tata* es el nombre que en actualidad se da a Dios). Pero para mí no es que se piense en el Dios cristiano, sino en Wirajocha" (Sanches 1974: 29).

O como señala nuestro *Yatikipirkamayo* Alejandro Waxchalla W.:

> "Dios Wiracocha=Pachacamak. Es el creador de la naturaleza, hombres, animales, plantas, la diosa tierra, agua, etc. Toda la creación de la naturaleza es sagrada para el hombre andino." (Waxchalla 1991: 8).

La afirmación sobre la existencia del dios *Wiracocha* como divinidad y creador es casi unánime en todos los cronistas de los siglos XVI y XVII, y sólo mencionaremos algunas de ellas:

> "Así comúnmente sienten y confiesan un Supremo Señor y Acreedor de todo, al cual los del Pirú llamaban Viracocha, y le ponían nombre de gran excelencia, como Pachacamac o Pachayachachic, que es creador del cielo y tierra." (Acosta 1985: 219).
> "Y dijéronme que se llama *Con Tici Viracocha Pachayachachic*, que quiere decir en su lengua, Dios Hacedor del Mundo." (Betanzos 1968: 11).
> "Y con tal poder reconociesen llamándole Hacedor de todas las cosas criadas, Principio dellas, Padre del sol, porque dio ser a los hombres y animales; y que en fin, por su mano les vino notable beneficio... Generalmente le nombra en la mayor parte *Ticiviracocha*, ..." (Cieza de León 1977: 18s.).

La imagen de *Wirakucha* en las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, e interpretado por Jan Szeminski, indica:

> "El dibujo del huevo con el comentario quechua del cronista presenta entonces a Wiraqucan como creador, que causa que el mundo sea habitado, rey ordenador y fundador de todo, origen de todo (el huevo) ... El *Wiraqucan* no se identifica con el sol, es el sol de los soles." (En Szeminski 1985: 262).

Inca Garcilaso de la Vega relata que los incas rastrearon al verdadero Dios nuestro Señor con el nombre de *Pachakamak* en el norte del Imperio, y con el nombre de *Wirakucha* en el sur:

> "Los Reyes Incas y sus amautas, que eran filósofos, rastrearon con lumbre natural al verdadero supremo Dios y Nuestro Señor, que crió el cielo y la tierra... al cual llamaron Pachacamac: es nombre compuesto de *Pacha*, que es mundo universo, y de *cámac*, participio del presente verbo *cama*, que es ánima." (Garcilaso de la Vega 1980: 151).

Observando los relatos de los cronistas, sería erróneo afirmar que la imagen de *Wirakucha* fuera simplemente una difusión de los "evangelizadores"; más a lo contrario podemos percibir que la imagen de este dios visible e invisible ya había sido difundida, a través de los relatos míticos en el sector de Lima, con el nombre de *Pachakamak;* y en la parte lacustre del Titikaka con el nombre de *Wirakucha*, cada cual poseía su santuario respectivo. En este último caso, se conoce actualmente con el nombre de *Kupakawana Mamita* (Virgen de Copacabana (*qhapaq qhawana)*, que significa: el lugar de la contemplación divina).

El argumento más convincente es: en cuanto vieron los indígenas a los españoles barbudos y de tez blancoide, inmediatamente los asociaron con la imagen del Dios-*Wirakucha*. La imagen de este dios desconocido había sido difundida por el Inka Wayna Kápak: así, como se había perdido por el mar (*lamar quta*), un día regresaría por el mismo océano para proteger a sus hijos/hijas. Este hecho fue factor decisivo para que los quechua-aymaras no dieran alguna resistencia a los supuestos *Wirakuchas*, más a lo contrario. En un sentido de holocausto voluntario miles de indígenas ofrendaron sus vidas convencidos de que nada se podía hacer frente a la voluntad "sobrenatural". Al respecto, el mismo Garcilaso narra: en cuanto se presentaron por primera vez Hernando de Soto y Hernando Pizarro ante el Inka Atawallpa (en Kajamarka), los capitanes del Inka lo consideraron como a su Dios-*Wirakucha*. "Éstos son hijos de nuestro dios *Viracocha*" (Garcilaso de la Vega 1960: 41). Y más adelante manda a sus mensajeros para que los puedan recibir con toda cortesía y reverencia: "El rey dijo que descansen, que quería gozar de mirar sus figuras, porque en ellas veía a su dios Viracocha" (Garcilaso de la Vega 1960: 42). La

curiosidad y la poca importancia llevó a su condenación, y cuando se dio cuenta de que no eran sus dioses ni seres sobrenaturales, reclamó el Inka: "...no hemos tratado mis capitanes y yo de resistiros ni echaron del reino, porque tenemos y creemos que sois hijos de nuestro gran dios Viracocha y mensajeros de Pachacamac" (Garcilaso de la Vega 1960: 44). La reacción era tarde.

El soldado Cieza de León narra que los aliados de Wáskar en Cusco lo recibieron como a enviados del Dios-*Wirakucha*:

> "...y así, luego, con grandes suplicaciones imploraba [n] su ayuda contra Atahualpa su enemigo, diciendo ser enviados por mano de su gran dios Ticiviracocha y ser hijos suyos; y así luego les llamaron y pusieron por nombre Viracocha." (Cieza de León 1977: 22).

Este prejuicio socio-religioso y racial de la "conquista", se carga hasta el día de hoy: el originario, en cuanto ve a un mestizo lo tipifica de *wirakucha*, aunque con dos connotaciones distintas: uno como "señor, patrón, caballero, amo", y la segunda en un sentido despectivo de insulto (*wirakhucha*, es decir: puerco).

Otro elemento que nos puede ayudar a sustentar nuestro argumento es que lo divino-religioso era factor fundante en el mundo andino. De ahí que preservaban los lugares sagrados, como templos milenarios, los cuales fueron profanados por los "evangelizadores". Prácticamente fuera de los templos o *wak'as* locales, en el Tawantinsuyu o *Pusi-Suyu* los templos o adoratorios más famosos de acuerdo con el orden jerárquico fueron: en primer lugar el *Qorikancha* en la capital (Cusco), en el norte estaba el famoso templo de *Pachakamak*, y en el sur el gran templo de *Titikaka* en medio del lago sagrado (*T'it'iw Quta*) de los *Qulla-Suyus*. Cieza de León relata sobre la grandeza de *Qorikancha*:

> "Tenía este templo un circuito más de cuatrocientos pasos, todo cercado de una muralla fuerte, labrado todo el edificio de cantería muy excelente de fina piedra muy bien puesta y asentada ...
> Tenían un jardín que los terrones eran pedazos de oro fino y estaba artificialmente sembrado de maizales, las cuales eran [de] oro, así las cañas dello [s] como las hojas y mazorcas; y estaban tan bien plantadas que, aunque hiciesen recios vientos, no se arrancaban. Sin todo esto tenían hechas más de un veinte ovejas de oro con sus corderos, los pastores con sus hondas y cayados, que las guardaban, hecho deste metal. Había mucha cantidad de tinajas de oro y de plata y esmeraldas, vasos, ollas y todo género de vasijas, todo de oro fino. Por otras paredes tenían esculpidas y pintadas otras mayores cosas. En fin, era uno de los ricos templos que hubo en el mundo." (Cienza de León 1977: 102ss.).

Este templo también tenía el nombre de *Inti-wasi/Inti-uta*; el encargado se llamaba *Willak-Uma*, sumo sacerdote que debía realizar todas las ceremonias y ritos religiosos en compañía de los otros sacerdotes y de las sacerdotisas llamadas "vírgenes del sol":

> "Esas doncellas llegaban a Cuzco, provenientes de todos los sectores del Imperio, para servir al divino Sol y a su hijo el gran Inca. ... Quien hubiera osado violar el convento de Cuzco habría sido castigado con la muerte." (Stingl 1986: 42).

En cuanto a la estructura misma del templo, Inca Garcilaso narra:

> "El altar mayor... estaba al oriente, la techumbre era de madera muy alta, porque tuviese mucha corriente, la cobija fue de paja, porque no alcanzaron a hacer teja. Todas las cuatro paredes del templo estaban cubiertas de arriba abajo de planchas y tablones de oro. En el testero que llamaban altar mayor tenían puesto la figura del Sol, hecha de una plancha de oro al doble más grueso que las otras planchas que cubrían las paredes." (Garcilaso de la Vega 1980: 205).

En segundo lugar estaba el famoso templo de *Pachakamak*, con todo su esplendor y lleno de vitalidades espirituales para todos los habitantes de la región:

> "Después del soberbio templo del Sol tenía el segundo lugar de grandeza, devoción, autoridad y riqueza el de *Pachacama*; al cual, como santuario universal, venían en peregrinación las gentes de todo el imperio de los Incas y ofrecían en él sus votos." (Cobo 1988: 47).

Estaba dividido en seis edificios. De acuerdo con *Los papeles del arca de Santa Cruz*, era el santuario principal, y que tenía el poder de sanar a los enfermos: "...y decían que aquél era Pachacama, el cual les sanaba de sus enfermedades." (De los papeles 1987: 303).

Y el tercer santuario era de los aymaras que se encontraba en una de las islas del Titikaka, en la proximidad de *Kupakawana Marka* (población de Copacabana); por entonces pertenecía a la región del *Qulla Suyu*:

> "La grandeza, traza y disposición del de *Titicaca*... era de esta manera. La peña tan venerada estaba descubierta, y junto a ella el templo, con tal disposición, que venia a caer de dicha peña como en su cementerio, o, por mejor decir, en la capilla mayor del, aunque descubierta, pues era el lugar de más veneración." (Cobo 1988: 61).

Stingl, autor contemporáneo, narra al respecto:

> "En el interior de la roca sagrada había una cueva, mejor dicho un sistema de pequeñas cuevas comunicadas entre sí. Allí el Inca celebraba los ritos más sagrados y ofrecía a su divino Padre los sacrificios previstos. Las paredes de todas las cuevas de la Roca de Puma estaban cubiertas de planchas de oro. ...
> En primer lugar, el Templo del Sol, luego, un convento de vírgenes del Sol y, por fin, un palacio levantado por Túpac Yupanqui." (Stingl 1986: 317).

Este Inka también hizo levantar otro templo dedicado a la Luna, aunque, tanto este santuario como el de *Pachakamak* son anteriores al periodo incaico.

Sin embargo, estos templos sagrados fueron profanados, saqueados bajo el nombre de la "evangelización". La cantidad de oro y la plata se ha hurtado de los templos quechua-aymaras es incalculable; para tener una idea, mencionaremos solamente la cantidad de riqueza que llegó a España en un solo día (9 de enero de 1534), de acuerdo con los relatos de Francisco de Jerez (Sevilla 1534), propio secretario de Francisco Pizarro desde 1531 hasta 1533:

> "Año de mil y quinientos y treinta y cuatro, a nueve de enero, llegó al río de Sevilla la segunda nao, nombrada Santa Maria del Campo, en la cual vino el capitán Hernando Pizarro, hermano de Francisco Pizarro, gobernador y capitán general de la Nueva Castilla. En esta nao vinieron para Su Majestad ciento y cincuenta y tres mil pesos de oro y cinco mil y cuarenta y ocho marcos de plata. Más trujo para pasajeros y personas particulares trescientos y diez mil pesos de oro y trece mil quinientos marcos de plata, sin lo de Su Majestad.

> Lo sobredicho vino en barras y plancha y pedazos de oro y plata cerrado en cajas grandes. Allende de la sobredicha cuantidad trujo esta nao para Su Majestad treinta y ocho vasijas de oro y cuarenta y ocho de plata entre las cuales había una águila de plata que cabrían en su cuerpo dos cántaros de agua, y dos ollas grandes, una de oro y otra de plata que en cada una cabrá una vaca despedazada; y dos costales de oro que cabrá cada uno dos hanegas de trigo, y un ídolo de oro del tamaño de un niño de cuatro años, y dos atambores pequeños. Las otras vasijas eran cántaros de oro y plata, que en cada uno cabrán dos arrobas y más. Item, en esta nao trujeron de pasajeros veinte y cuatro cántaros de plata y cuatro de oro. Este tesoro fue descargado en el muelle y llevado a la Casa de la Contratación, las vasijas a cargas y lo restante en veinte siete cajas, que un par de bueyes llevaban dos cajas de una carreta." (Jerez 1947: 243).

3.1.2. Relevancia actual de Wirakucha-Pachakamak

Después de esta breve introducción sobre el mundo sagrado y divino a través de los dioses y templos principales, explicaremos brevemente sobre la relevancia de esta divinidad. Después de casi cinco siglos del intento de extirpación de las "idolatrías" del Dios-*Wirakucha-Pachakamak*, y de otras deidades, hoy esta divinidad se expresa como Dios-*Apu-Tata-Mama*, y se relaciona de una manera continua y recíproca con el *jaqi* (hombre/mujer aymara).

Lo divino (*Apu-Qullana)* para el *jaqi* no es cuestión de definición conceptual, ni cuestión de abstracciones teológicas, sino es algo que se expresa en lo vivencial: en el sembradío, en el aporque, en el barbecho, en la cosecha, en la preparación del chuño, en la selección de la semilla, en la preparación de la tierra para sembrar, en el pastoreo, en la procreación del ganado. En el viaje, cuidando los animales de carga para que no agarre el *soroxchi* (mal de la altura), en el éxito del negocio. En la ciudad lo Divino-*Qullana* se expresa en las múltiples formas de mercado informal: *kuna alakipawitakis ch'allt'asiñapuniw* (para cualquier tipo de negocio, antes, siempre hay que hacer la libación), de lo contrario está propenso a caer en el fracaso: *janiwa wali ch'allt'askpachatati* (no has debido hacer la libación de todo corazón), por eso no te ha ido bien.

Hasta el profesor rural hace su respectiva *ch'allaku*-libación en compañía de los *amaut'as* escolares (personas encargadas de la educación) al iniciar y al terminar el año escolar. El conductor (chofer) al cruzar las *Apachitas* (montañas) no deja de hacer su respectiva libación,

con un poco de alcohol puro, desde la cabina de su carro, para que pueda llegar a su destino sin dificultad. El sindicato general o el *jilaqata*, para comenzar su mandato anual, debe realizar antes el ritual correspondiente, de la misma forma a medio año y al finalizar su mandato. Los pasantes de las fiestas, para iniciar deben ofrecer ofrendas rituales (*luqtaña*), a los eternos vigilantes, para que la fiesta tenga todo el éxito, y más que todo para evitar algunas rencillas o peleas imprevistas. El albañil, antes de construir la casa hace su libación en las cuatro esquinas respectivas, para que los cuatro pilares puedan sujetar la casa; al techar y durante todo el trabajo de la construcción siempre se debe ofrecer un poco de *kuka* (coca) y alcohol puro a las deidades correspondientes. El minero aymara-quechua, al extraer el mineral de los socavones, y para que el *aisa* (derrumbe) no le entierre vivo, debe hacer antes su respectiva libación, al dios de los minerales *tiy*. Y durante el año, en ciertas fechas apropiadas (carnaval, mes de agosto) debe hacer los ritos especiales, como una ofrenda de reciprocidad por el mineral extraído; así, ofrendan animales (llamas), y en algunos casos hasta personas: *kuchu churaña* (este hecho desde luego en estricta privacidad).

Prácticamente todo el diario vivir del *kolla* no escapa de la eterna vigilancia de la divinidad, existe una interdependencia entre las divinidades, las deidades y el *jaqi*. El *kolla* vive gracias a la benevolencia de las deidades, que al mismo tiempo son los permanentes guardianes de la vida. Y las deidades necesitan de la retribución de las ofrendas. Por eso no se debe pensar en sentido de simple contemplación, como si estuviera fuera del orbe andino, sino, que la presencia de *Apu-Tata-Mama* se siente en el menor movimiento de un hoja de papa.

La divinidad *Apu-Qullana* andina no se reduce a una estructura religiosa, ni se percibe solamente dentro las cuatro paredes del templo (católico, protestante), sino, en sí, se percibe en el diario vivir, en la vida misma. Por eso la preocupación de algunos intelectuales fue de no haber encontrado en esta religión la sustancia metafísica y teológica; como señala José Carlos Mariátegui:

> "Lo que tenía que subsistir de esta religión, en el alma indígena, había de ser, no una concepción metafísica sino los ritos agrarios, las prácticas mágicas y el sentimiento panteísta." (Mariátegui 1975: 146).

O como señala Mario Montaño Aragón: "...importante saber que los indígenas bolivianos, sobre todo los de las regiones de altiplano y

valles practican religiones de corte pre-testamentario cananita" (Montaño 1979: 208), aunque no todo sería de la misma forma que en el Antiguo Testamento ya que la divinidad aymara tiene sus propias características particulares, de acuerdo con su medio ambiente.

Hemos desarrollado sobre la función de la Divinidad *Apu-Qullana* y su relación con el *jaqi* aymara. A continuación trataremos de abordar sucintamente sobre otras dos dimensiones, como son: el cosmos-*pacha* como la naturaleza y la comunidad-*ayllu*.

3.2. Cosmos-naturaleza: *Pacha*

3.2.1. Connotaciones espaciales

El concepto *Pacha* (espacio y tiempo) es un tema muy extenso, que prácticamente abarca todo el cosmos, y todo el proceso histórico de tiempo y espacio. *Pacha* es un concepto muy ambiguo y al mismo tiempo muy concreto como arguye Illesca:

> "La *Pacha* en sí no es absolutamente infinita. Al mismo tiempo es finita, porque está en una constante transformación y movimiento, un *estar siendo ocurriendo siempre* que no para nunca." (Illesca 1994: 13).

Pero, para el aymara la *Pacha* se concretiza y se extiende en tres espacios, y en los diferentes tiempos, aunque, el autor mencionado arriba reduce *Pacha* a una sola realidad:

> "Nosotros creemos que no hay cielo ni infierno. Para nosotros todo es *Pacha*, arriba y abajo, pero lo curioso es, que esta división aparece con dos cronistas como Santa Cruz Pachacuti y Huamán Poma de Ayala, que eran cristianos y empezaron a confundir." (Illesca 1994: 8).

En el supuesto caso en que los cronistas indígenas hubieran tratado de confundir por influencia cristiana, y que hayan asociado el infierno con *maqha-pacha* (el mundo de abajo) y el cielo con *alax-pacha* (el mundo de arriba), esta concepción de los tres mundos de *Pacha* no se hubiera impregnado tanto en los originarios, ni hubiera tenido su relevancia hasta el día de hoy. Además esta inculcación de los tres espacios (1. El mundo de arriba; 2. El mundo de aquí; 3. El

mundo de abajo) no era el interés de los "evangelizadores". Es cierto que *alax-pacha* no tiene la misma connotación que el cielo cristiano, ni el *manqha-pacha* como el infierno cristiano. Pero había (y existe) la estratificación de *Pacha* en los diferentes niveles, aunque los tres mundos se complementan y se interrelacionan entre sí; y al mismo tiempo se manifiestan como divinidad y natural:

LOS TRES MUNDOS FUNDAMENTALES DE PACHA:	
	ALAX PACHA ESPACIO-MUNDO DE ARRIBA
	AKA PACHA ESPACIO-MUNDO DE AQUI
	MANQHA PACHA ESPACIO-MUNDO DE ABAJO

Como señala Alejandro Waxchalla:

"1.*Alaxpacha*-Cielo Sagrado
El Espíritu-KAMAK [*ajayu*], que está presente en el espacio infinito, y le da energía y leyes en los movimientos de los astros- estrellas, planetas, constelaciones, cometas, luceros, parte del cielo es el aire, atmósfera y el sol y la luna sagrada que nos da vida a toda la naturaleza viviente. ...
2.*Akapacha*- Tierra Sagrada
El Espíritu-KAMAK, es el que imparte el ánima-alma y la espiritualidad de la vida a todos los hombres, animales, plantas. El Espíritu-KAMAK, relacionado a la energía SOLAR es el que da vida al sagrado TIERRA-PACHAMAMA (montes, cerros, piedras, etc.), a la MAMAQOTA (mar, lagos, lagunas, ríos y lluvias) y sus cosechas de sus productos agrícolas es sagrado. ...
3.*Mankapacha*-Sagrado bajo la tierra.
El Supremo Señor "PACHAKAMAK-WIRAQOTA", entregó para su buena administración del MANKAPACHA, las sagradas riquezas minerales, volcanes, aguas termales y otros a las naciones originarias de nuestro continente de Abya-Yala, Tawantinsuyu." (Waxchalla 1991: 7ss.).

3.2.2. Connotaciones temporales

Fuera de la estratificación en los tres espacios, *Pacha* se subdivide en el tiempo, de acuerdo con el calendario cíclico anual, en los siguientes períodos:

Jallu-Pacha.- Es el tiempo de las fuertes lluvias, el tiempo del crecimiento de las plantas; mientras que:
Awti-Pacha.- Es el tiempo seco, donde el páramo del Altiplano y los fuertes vientos de las cordilleras azotan la vida de los kollas.
Juyphi-Pacha.- Es el período cuando sale la helada para elaborar el chuño, la *kaya*, la *tunta*; y cuando cae la helada a destiempo; el *Juyphi-Tata* (Señor helada) destruye (quema, seca) las plantas de la papa y los otros productos.

Históricamente *Pacha* como tiempo se expresa en los siguientes períodos:

Laq'a-Pacha.- Es el tiempo de nuestros antepasados, los cuales se han transformado en tierra, y que desde la profundidad de la tierra reaniman el porvenir del pueblo. Por eso es común observar las afirmaciones de *laq'a jaqitanwa* (somos gente de tierra), tierra en el sentido de materia (polvo), y no como *uraqi* en el sentido del globo terráqueo.
Nayra-Pacha.- Es la historia pasada de nuestra cultura, se refiere a la época del oro dorado, donde vivían las comunidades originarias (*ayllus*) en igualdad, en comunitarismo, en solidaridad, dentro del servicio de gratuidad. Comúnmente nuestros abuelos en un sentido de protesta contra la vida actual, que está en total desequilibrio material y moral, añoran el retorno de *nayra-pacha*, en el sentido de: *nayra pachapi sumanaxa* (antes sí era bueno).
Purum-Pacha.- Es el tiempo en que se cultivaban las tierras vírgenes: *purum laq'a*. A los originarios que son fuertes en el trabajo, en especial a los de edad, se los cualifica, que ellos sí son fuertes y resistentes, porque, se han alimentado de los primeros frutos de las tierras vírgenes. Mientras la generación de ahora (en particular la gente de la ciudad) es cada vez más débil y menos resistente ante cualquier enfermedad, porque sólo se alimenta del fruto de las tierras erosionadas y muchas veces contaminadas, muchas veces sobre la base de productos químicos.
Chullpa-Pacha.- Se refiere a la época de los *chullpas*, o muchas veces a esta época, por la influencia española, se la llama de *gintil timpu*, donde la humanidad vivía en la oscuridad, antes de que naciera el sol. Relatan que el día que salió el sol murieron todos *los chullpas*, porque la gente había construido sus casas con la puerta hacia el occidente,

pensando que el sol iba a salir por ese lado, pero como el sol salió por el oriente los quemó a todos. Además, ellos no tuvieron tiempo para esconderse, así murió toda la generación de este tiempo. S. Waisbard relata sobre las *chullpas* casi de la misma forma:

> "Algunos *chullpas* escaparon al último 'juicio' refugiándose en un gran edificio alumbrado en los cuatro ángulos por luces... Cuando cantó el Pájaro volvió a salir el sol y los *chullpas* murieron." (Waisbard 1979: 260).

Actualmente se puede observar estos mausoleos funerarios en casi todas las comunidades del Altiplano (ejemplo: en las provincias Aroma y Gualberto Villarroel del departamento de La Paz). Son como los eternos nichos de los cementerios. Pero lo más extraordinario es que, a pesar de tener tantos años el material que es de paja y barro, aún se puede observar que es muy resistente a las lluvias, al sol, a la helada; por eso se debe su conservación hasta el día de hoy.

Jichha-Pacha.- Sería el tiempo actual, en el sentido histórico del tiempo presente. En sentido correlativo del término, se habla de: *jichhapi jichhaxa* (ahora es cuando), *jichhax kamstasa* (ahora que dices), *jichhapi* (ahora sí), *jichhpacha* (ahora mismo), *jichhuru pacha* (hoy día mismo), *jichhapi jichhanixa* (ahora será cuando), *jichha-kuti* (esta vez), *jichhakama* (hasta ahora), *jichhax yaqha uruxiw* (ahora es otro día), *jichhuru-kama* (hasta el día de hoy), *jichha kucha* (ahora sí), *jichhuru* (hoy día).

Ch'axwaña-Pacha.- Es el tiempo de pelea, el tiempo de la lucha por la dignidad, por el derecho usurpado por otra comunidad, o de otra cultura diferente. Muchas veces también se refiere a nivel familiar, como: *uta-ch'axwawi* (pelea dentro del hogar). Pero las peleas comunarias deben ser resueltas en el menor tiempo posible, ya que la demora puede causar perjuicio de tiempo y de recursos. Las familias que tienen quejas en la justicia ordinaria son consideradas con lástima, de: *kijaniñaxa llakisiñawa* (tener queja es una pena), *kijaniñax awandonasiñawa* (tener queja es abandonarse), *kijana pubrismukutatwa* (soy la pobreza de la queja). El problema se agrava cuando las leyes nacionales se aplican sólo para beneficiar a los intermediarios, y cuando se aprovecha la ingenuidad de los comunarios. Por eso generalmente la comunidad interviene, antes de que los interesados lleguen a las leyes nacionales, bajo el precepto de: *kamisaraki jiwaskamasti*

ch'axwañaniste mä thakinistanxaya (cómo vamos a pelear entre nosotros, porque todos tenemos un solo camino).

Mutuña-Pacha, t'aqhisiñ-pacha, qayquña-pacha.- Sería el tiempo del sufrimiento, el tiempo de la miseria, el tiempo de la desesperación; al no encontrar una migaja de pan para saciar el hambre de sus hijos (especialmente en los centros urbanos). Es el tiempo de la marginación cultural, discriminación étnica, donde los adeptos a la posmodernidad son los eternos dueños de la palabra. Es el tiempo de crisis de identidad cultural, cuando un aymara por necesidad de sobrevivencia se desvía de los caminos correctos de la comunidad: *saramukuta* (el quien se ha desviado del camino recto y justo), o también se puede decir: *maysar uñachmukuta* (como el agua del riego que se desvía de su sequía original); *yaqsar irpamukuta* (alguien es conducido a otro camino, bajo engaños extraños); *t'aqamukuta* (es el que se aleja de su rebaño, como la oveja que se aparta de su rebaño (*tama*) para luego ser devorado por la globalización). O como *t'aqaku* (niño destetado) que abandona su leche materna (cultural) para beber ingredientes ajenos.

Kuti-Pacha o *Pacha-kuti*.- Literalmente se traduce como el retorno del mundo cósmico andino, el tiempo de la mutación. Pero en sí tiene una amplia trascendencia histórica, religiosa, política, mítica, dentro del proyecto divino-histórico de los *kollas*. Sólo para citar un caso: la gran revuelta milenarista de *Taki Onqoy* tuvo su fundamento en esta concepción de *Pachakuti* andino. Nathan Wachtel sintetiza al respecto:

> "El *Taqui Ongo* anuncia, pues, un acontecimiento cósmico, un diluvio, el del mundo. En términos más precisos, se trata de una revolución basada sobre una idea cíclica del tiempo. El término 'vuelta' empleado más arriba por Cristóbal Molina traduce esa visión del universo. Según otros testigos, el Dios cristiano termina su mita, su 'turno de mando'; 'las guacas harían otro mundo de nuevo y otras gentes'." (Wachtel 1976: 285)[2].

[2] "Recordemos que para los antiguos peruanos el Imperio Inca estaba precedido por cuatro soles y cuatro humanidades; cada una de estas edades duró mil años, y el fin de cada una estuvo marcado por inmensas catástrofes. Según una versión referida por Sarmiento de Gamboa, el Imperio Inca fue fundado en una fecha que corresponde al año 565 de la era cristiana, fue destruido después por seres extraños, blancos y barbudos; y en 1565, mil años después de fundarse el Imperio, donde Cristóbal Molina sitúa el apogeo del movimiento *Taqui Ongo*, la catástrofe provocada por la conquista española ¿no anuncia el reino de un nuevo sol y el nacimiento de una nueva humanidad? No es casual que precisamente en 1565 prepare Tito Cusi una sublevación general de los indios." (Wachtel 1976: 285s.).

Esta concepción histórica y mítica tiene su relevancia hasta el día de hoy; en el aspecto ideológico y religioso sería la nueva alternativa de un "nuevo Sol y de una nueva Tierra" frente al "mundo al revés" que estamos padeciendo. Por tanto, se propugna por un nuevo orden del tiempo y del espacio. En este sentido incluso algunos partidos políticos indígenas retoman este concepto ancestral de *pacha kuti*. Uno de los dirigentes de la FDUTCO[3], Félix Cárdenas enfatiza que existen dos mentalidades distintas entre lo andino y lo occidental:

> "Mientras en el mundo occidental el hombre está sobre la tierra, en el mundo andino el hombre es parte de la tierra. Es imposible concebir al hombre separado de la tierra:" (Cárdenas 1992: 193).

Por otra parte, el término *kuti* (volver y retornar) tiene otras connotaciones como éstas:

Kutkatasiri: el que se rebela contra el mal trato.
Kutt'anxaña: el volver al verdadero camino de los originarios.
Kutt'ayanxaña: hacer volver al descarrilado.
Kutt'ayanirapitatawa: me lo has de volver.
Kutt'anxawa: voy a volver a mi comunidad.
Kutt'aniñkama: hasta volver a la casa.
Kutikipayaña: hacer volver a su camino normal al alienado cultural.
Kutirpayaña: vomitar las ideologías inadecuadas.
Kutirpayata: el que ha vuelto de nuevo, o el crudo-*ch'uqirata*.
Kutikuti: tallo torcido de *muña-q'oa* que sirve para rechazar hechicerías ajenas.

Con respecto al *Pacha* (tiempo y espacio), éste se desarrolla dentro del mundo cíclico agrario, como *qhachwaña-pacha*, el tiempo de la danza en los cerros, como ensayo para la fiesta de *anata* (carnaval); o el tiempo de *luqtañ-pacha*, la época para ofrecer ofrendas rituales a los dioses andinos (generalmente se realiza en el mes de agosto).

[3] FDUTCO: "Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de Oruro".

3.3. Comunidad: *Ayllu*

Hemos desarrollado lo divino sagrado que vigila al *jaqi* (hombre/mujer), y la naturaleza que se expresa en tiempo y espacio. Estos dos elementos son inseparables y complementarios de la humanidad. En este sentido, el tercer elemento fundamental es la comunidad-*Ayllu*, ya que es el núcleo donde se desenvuelve el *jaqi* (persona).

3.3.1. Antes y hoy

La definición que da al respecto Hans van den Berg sobre el *ayllu*:

> "Nombre tradicional para un conjunto de familias que viven en un mismo lugar y están vinculadas entre sí por un tronco sanguíneo común." (Van den Berg 1990: 314).

En principio fue de esa manera, pero, actualmente los *ayllus* o las comunidades indígenas tienen otras variantes. Hoy no se aceptaría que todos sean de un solo tronco biológico, en este caso el incesto familiar desmembraría el crecimiento demográfico. Además, toda relación de parentesco, de cualquier grado, es censurada de *kutisiri* (alguien que toma el matrimonio con un familiar). Por otra parte cada *ayllu* está compuesto de diferentes troncos sanguíneos llamados originarios-*urjinarius*, como ser: Apazas, Condoris, Mamanis, Quispis, Choquehuancas, Ninas, Yanas, Chambis, Ticunas. En sí, el *ayllu* es la actual comunidad originaria con toda su territorialidad, gobierno semiautónomo: sindical-*jilaqata*, y más que todo se rige bajo el control de los preceptos ancestrales. Como señala Fausto Reinaga:

> "El pensamiento indio había edificado una sociedad sin hambre ni guerra; una sociedad a imagen y semejanza del Cosmos. Los indios eran hermanos; tenían un mismo Padre: el Sol, una misma Madre: la Tierra. Entre el Sol, la Tierra y el hombre formaban una Comunidad, un Comunidad de carne, sangre y alma. Todo era de todos, y para todos; todo era en común, Comunidad. ..." (Reinaga 1978: 22).

Aunque el autor los trata en sentido retrospectivo, pero en sí estos principios universales aún se practican, con más intensidad en los *ayllus* donde hay poca incidencia occidental. En los centros urba-

nos los aymaras practican con menos intensidad los valores de la cultura originaria.

Mariátegui, refiriéndose al período incaico, insiste sobre un comunitarismo agrario:

> "Propiedad colectiva de la tierra cultivable por el 'ayllu' o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedades colectivas de las aguas, tierras de pastos y bosques por la 'marca' o tribu, o sea la federación de 'ayllus' establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos." (Ugarte; citado en Mariátegui 1975: 9).

Por otra parte es necesario señalar que, en cada *ayllu*, por lo menos existen dos o tres tipos de tierras: a) las tierras que son exclusivamente comunales que se cultivan en forma rotatoria por dos o tres años. b) las tierras que son personales (de las familias) que en su generalidad están ubicadas alrededor de la casa, éstas son intransferibles. c) En algunos casos existe otro tipo de tierras que no son comunales ni personales; son tierras pertenecientes a un grupo sanguíneo, llamadas *sayaña uraqi*. Éstas son individuales en cuanto se cultiva, pero posteriormente se transfieren automáticamente a la gran familia originaria-*urjinariu*.

Gregorio Iriarte, conocedor del actual problema agrario de los aymara, señala:

> "El *Ayllu* ha sido a través de los siglos la célula vital e indestructible del pueblo kolla. Su origen es remotísimo. Se confunde su nacimiento con los albores mismos del pueblo kolla y sus transformaciones son las transformaciones vitales del pueblo mismo..." (Iriarte 1979: 13s.).

Más allá de estas definiciones, en el fondo queremos enfatizar la dinamicidad del grupo humano que se da dentro del *ayllu* mismo, su interrelación con la naturaleza, y con la divinidad. El *ayllu* en el sentido de sociedad, de colectividad, grupo de personas que aún mantiene su idiosincrasia cultural, como expresa el sociólogo aymara Simón Yampara:

> "Por eso el ayllu no es, como muchos lo consideran, un espacio de tierra habitada por familias consanguíneas, sino, sobre todo, parte del sistema de organización y la vida misma de sus habitantes. Por ello, es tan importante protegerlo (cuidarlo) para recibir la protección y la alimentación. Aquí está la importancia de entender el sentido histórico de la tierra y de los territorios del ayllu y de las comunidades, como espacios socio-económicos, ideológico-políticos y culturales, ..." (Yampara 1992: 158).

3.3.2. Diversidad de connotaciones

En este sentido, a nuestra manera de percibir, podemos afirmar que el *ayllu* o comunidad aymara es:

- El espacio sagrado: *qullana-pacha*, donde prevalece el respeto a sus semejantes, a la naturaleza, y a la divinidad.
- Es la madre de la cultura: *markasan taykapa*, testigo de la sobrevivencia de los aymaras.
- Es el espacio donde se hace prevalecer la dignidad personal. Al ser parte de ella, el aymara enfatiza: *jaqitwa, chachatwa* (soy gente, soy hombre); porque el *misti* como obstáculo de la comunidad está lejos (ubicado generalmente en los centros urbanos).
- El *ayllu* es el lugar del encuentro, y del reencuentro con sus hermanos de origen: *marka masimpi jikisiña, markani pura jakaña* (encuentro entre los auténticos originarios).
- Es el lugar donde no se conoce la discriminación, porque cada uno participa de acuerdo con su capacidad en todo el acontecer de la vida, entre: hombres y mujeres, ancianos y niños, los más pudientes y los menos pudientes. Donde el desequilibrio económico no es factor condicionante, sino el respeto, la prudencia, el compartimiento, la mesura. El *qamiri* (el que tiene más), de no practicar estas normas vitales, es descalificado de: *inamaya, mich'a, q'iwsa* (inútil, avaro y mezquino). Porque el término *q'iwsa* (avaro) tiene significado de insulto, de desprestigio. Por tanto, la falta de solidaridad con su prójimo implica perder el prestigio y el respeto de la comunidad. De la misma forma, un profesional al no practicar el simple saludo de cortesía puede perder todo el respeto.
- El *ayllu* es donde la otredad se considera como imprescindible para la complementación, entre: *alax/janan-saya y manqha/jurinsaya* (la comunidad de arriba y la comunidad de abajo). En un equilibrio de relaciones y de supuesto contraste con la otra co-

munidad crece la *marka* (pueblo, comunidad más grande), bajo la preocupación de "¿qué va a decir la "adversidad"?" *kamsanisa alax-sayanakaxa* ("¿qué va a decir la comunidad de arriba?") o a la inversa.

- El *ayllu* es el centro de todo el acontecimiento histórico de resistencia y de sobrevivencia, donde día a día se fortifica la conquista social, política y económica.
- El *ayllu* es el lugar del fortalecimiento de la identidad ancestral, por medio de los continuos relatos de los ancianos, de los padres: *-ukhaman siwa, ukhaman sipï* (así dice que era). La misma forma, el vivir bajo otras formas de lógica, permite que se conserve la identidad. Aunque la educación y los programas de salud como un mal necesario amenazan con la desintegración del *ayllu.*
- El *ayllu* regula el desequilibrio económico, en un tipo de autocontrol. Cuando se observa el crecimiento económico de un comunario, inmediatamente se cuestiona sobre él ¿por qué del repentino ascenso económico de esa persona?, ¿será que está cometiendo algún negocio ilícito? En última instancia se sospecha de que ése debe ser *kharisiri* (sacasebo), o ladrón. El que no trabaja en muchos casos puede ser cuestionado sobre su sustento económico: "¿cómo se alimenta sin trabajar?". Incluso cuando uno bebe y come demás, este hecho puede generar sospechas de que algo irregular está aconteciendo con aquella persona.[4]
- El *ayllu* es el lugar de autorrealización: donde el individuo se siente sujeto de la historia. En este aspecto cualquier adquisición o conocimiento se hace en función de la comunidad, por tanto la comunidad lo prestigia de acuerdo con el comportamiento de la persona: *waliki alastaxa, waliki yatiñaru uskustaxa wawa*: (bien que has comprado, bien que has estudiado, hijo, serás un orgullo para nuestra comunidad). Es de esta manera que

[4] Ejemplo: el tomar cerveza o comer alimentos nutritivos (carne, queso, huevo) en exceso es cuestionado. "¿Con qué dinero come y bebe?, seguramente debe trabajar de noche (debe ser ladrón)". En el primer caso de menor sospecha debe ser interrogado por la comunidad; o antes criticado de *sapurus aychakiw, kisukiw, k'awnakiw chhixikiyaski lunthatapachaw* ("todos los días está comiendo carne, queso y huevo, seguramente debe ser ladrón"). Aunque este aspecto parezca ridículo desde la perspectiva occidental, pero en la comunidad aymara nadie debe comer más que los demás, ya que todos trabajan por igual; por tanto, todos tienen la misma proporción para alimentarse.

las comunidades que tienen algún profesional o un bien material (camión) se enorgullecen. Porque se sabe que ambos prestarán su servicio.

- La comunidad/*ayllu* con su sabiduría milenaria sabe discernir los valores y los anti-valores de la posmodernidad (ejemplo: cuando se ha tratado de implantar el uso de los fertilizantes químicos para una mejor producción temporaria, los originarios, después de una breve experiencia, han recusado seguir utilizando estos ingredientes, porque a la larga estaban transformando la tierra en cada vez más estéril; por tanto han optado en continuar con los abonos naturales). Esta decisión fue acertada, porque, a cambio de tener hoy una sobreproducción, se estaba corriendo el riesgo de perder la fertilidad de las tierras para las posteriores generaciones (prevenir para no lamentar en lo futuro).

En este aspecto casi todos los múltiples proyectos de 'autogestión' que intentan aplicar las ONG y las instituciones religiosas han tenido resultados negativos, porque la comunidad es consciente de aceptar o de rechazar los proyectos del exterior. Aunque, en cuanto existan los recursos financieros siempre serán bienvenidos, pero una vez que terminen las subvenciones también acabarán los proyectos de "desarrollo"[5].

4. Conclusión: Algunos desafíos para una teología pastoral andina

4.1. Hacia la inculturación del evangelio

El evangelio de la buena noticia en los 500 años de evangelización no tuvo resultados favorables ni para la Iglesia católica, las iglesias pro-

[5] Es curioso incluso observar al interior de la Iglesia (metodista), donde las comunidades se hacen metodistas, cuando hay algún beneficio material. Un ejemplo concreto, cuando el misionero Bruce Ingles repartía las hojas de calamina para la construcción de las capillas metodistas, las comunidades para aprovecharse de aquel material presentaron incesantemente largas listas de 200, 300 miembros. Una vez recibido tan sólo han quedado una o dos familias y en la mayoría casi nada. Por tanto, la amenaza del misionero era: "tienen que hacer la capilla, sino lo recogeremos las calaminas". Han sido vanos los reclamos, como si el alma indígena costara apenas un puñado de aquel material.

testantes, ni para las mismas comunidades aymaras. Porque siempre se ha presentado un evangelio ajeno al contexto cultural; más a lo contrario: los/as aymaras se apropiaron de los símbolos y sacramentos cristianos, para luego practicar a la manera de ser aymara, tal como Monast señalaba hace tres décadas que los/las aymaras fueran bautizados/as y no evangelizados/as.

El desafío es que el mensaje del evangelio debe ser expresado en la idiosincrasia cultural de los Andes, tomando en cuenta que ninguna cultura es pura; esto implica irradiarse de las virtudes universales que tiene guardadas en vasijas de barro, o beber de las aguas profundas del Titikaka. "Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito" (Lc 10: 21). De esa manera, el evangelio extraño se transformará en la buena noticia.

Inculturación del evangelio entre los/as aymaras implica conocer cuáles son los fundamentos del pensamiento andino, para no caer en un romanticismo o folklorismo teológico.

4.2. Superar el maniqueísmo teológico

El concepto de la divinidad andina manifestada en la religiosidad popular siempre fue objeto de la extirpación de las "idolatrías". El proceso histórico de la evangelización bajo esta óptica ha traído varias consecuencias negativas en las comunidades originarias. ya que toda forma de práctica religiosa distinta de la cristiana fue considerada como un elemento diabólico, cualificado como: satánico, pagano, hechicería, idolatría, brujería, camino de la muerte, no creyente, perdidos, etc. Sabemos que en todas las religiones, en cierto grado, hay estos elementos negativos. Pero, antes tenemos que realizar un mínimo discernimiento, para no condenar todo el bagaje cultural de una cultura milenaria.

Entonces, antes de emitir cualquier tipo de juicio es fundamental superar el maniqueísmo teológico-pastoral en el cual hemos sido adoctrinados/as los/as aymaras cristianos/as, conociendo que ninguna religión o Iglesia es tan pura, ya que el mismo cristianismo ha tenido influencia de muchas culturas (judaica, griega, romana, germánica, anglosajona, hispánica, latinoamericana).

Ahora el desafío es ¿cómo entender la manifestación de lo divino en medio de los pueblos originarios? Es un camino pedregoso para los/as "evangelizados/as", ya que hemos sido evangelizados/as

bajo el parámetro de exclusión, donde el cristianismo se ha presentado como perfecto y absoluto (celestial, puro, sin mancha) Pero, el mensaje de Jesús dice: "También tengo otras ovejas, que no son de este redil; también a ésas las tengo que conducir y escucharán mi voz; y habrá un solo rebaño, un solo pastor" (Jn 10: 16).

4.3. Hacia una teología holística

Uno de los desafíos es que la teología andina se sustenta principalmente en un concepto holístico, donde todo es parte de todo, no hay nada ajeno al otro, el mundo natural es parte de lo divino, y lo divino se expresa en lo natural; lo profano se interrelaciona con lo sagrado, supera el mundo del dualismo platónico, es el ir y venir al mundo del más allá *(uchu pacha, kha pacha, alax pacha)*. Va más allá de lo puramente antropocéntrico. Entonces, la naturaleza es parte de la vida humana y ambas son parte de la dimensión divina.

Donde hasta las materias inanimadas tienen su espíritu *(ajayu)* por tanto, la naturaleza como parte de la esencia divina merece todo el respeto, de esta manera los/as aymaras son guardianes del ecosistema. La *Pacha Mama* (Madre Tierra) es parte de la esencia divina y es parte de la humanidad, es como una madre material y espiritual de la cultura aymara; por eso no se admite la lógica de sobreproducción, más bien rige la economía de subsistencia (tener lo necesario) y de reciprocidad; y en el intercambio de bienes (trueque) prevalece la conciencia humana por sobre la ambición mercantilista.

4.4. Hacia una salvación integral

El cristianismo a lo largo del proceso de casi cinco siglos de la evangelización de la cultura aymara, siempre se ha preocupado de la salvación de las almas; y la salvación integral se ha entendido en el sentido meramente antropocéntrico, de transformar la mente, el alma, y el cuerpo. O de alguna manera se ha entendido la evangelización integral en el sentido de que se toma en cuenta el servicio social (salud y educación) y la misión y ministerio.

Los sectores fundamentalistas simplemente profesan la salvación de las almas, para que un día puedan ser llamados/as para entrar en la Nueva Jerusalén, donde no habrá ni llanto, ni dolor. Por tanto, preocuparse de las cosas terrenales es una cuestión mundana y pasajera.

La sociedad mercantilista (civilizada) está en continua destrucción de la ecología; nuestra madre tierra, nuestras montañas andinas (Potosí) han dado sus frutos al mundo entero; actualmente vivimos la contaminación de los ríos y lagos, la desmedida destrucción de los montes, la explotación de los hidrocarburos.

Esta realidad exige a todas las iglesias cristianas que desean proclamar el evangelio y anunciar la salvación integral, a tomar un nuevo desafío: el de la comunidad *(ayllu)* como fuente del elemento espiritual y como territorio, tomando en cuenta las tres dimensiones andinas como son la divinidad, la naturaleza y la comunidad. En el contexto cristiano bíblico: "Yo establezco mi pacto con ustedes, con sus descendientes, y con todos los seres vivientes que están con ustedes, es decir, con todos lo seres vivientes de la tierra... Éste es mi pacto con ustedes; nunca más serán exterminados..." (Gn 9: 9-11).

4.5. Hacia una complementariedad teológica pastoral

A lo largo de la historia de la evangelización siempre se ha presentado la evangelización unilateral, el cristianismo con la verdad absoluta; a lo mucho en el mundo andino se ha llegado a un sincretismo formal. Esto implica tan sólo una apropiación de los símbolos cristianos como son el bautismo, el matrimonio, la cruz, los santos patronales, a la manera de ser aymara. En otros fenómenos religiosos se ha mantenido una yuxtaposición de prácticas religiosas, tanto cristianas como andinas, como por ejemplo el bautismo cristiano y la *rutucha* (primer corte de cabello).

Por tanto, el desafío es proyectarnos hacia un diálogo interreligioso entre lo cristiano y lo aymara, dentro del marco de la complementariedad y reciprocidad, bajo la metodología de escuchar y anunciar, evangelizar evangelizándonos. Ya que ninguna confesión religiosa es capaz de alcanzar la absoluta revelación de Dios. Y que el espíritu de la diversidad cultural nos ilumine en nuestro quehacer teológico pastoral.

Bibliografía

Acosta, Joseph
1985 *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aliaga, Francisco
1987 *Los dioses en la mitología andina*. En: *Diálogo Andino* N° 6. Arica-Chile: Universidad de Tarapacá.

Betanzos, Juan de
1968 *Suma y narración de los Incas*. Madrid: BAI/CCIX.

Cárdenas, Félix
1992 "Comentario sobre la exposición de Pedro Carballo: Buscando una empresa colectiva autogestionaria". En: Ídem (ed.). *Futuro de la comunidad campesina*. La Paz: CIPCA.

Cieza de León, Pedro de
1977 *El señorío de los Incas*. Lima: Universo.

Cobo, Bernabé
1988 *Historia del nuevo mundo. De las opiniones que tuvieron éstos indios en los que toca a las animas y otra vida después de esto*. BAE. Cap. II; tomo 2, 151. En: Harris, Olivia; Bouyssé-Cassagne, Therèse. "Pacha en torno al pensamiento aymara". En: Albó, Xavier (comp.). *Raíces de América, el mundo aymara*. Madrid: UNESCO. 227.

De los papeles del arca de Santa Cruz
1987 *El descubrimiento y la conquista del Perú*. En: "Crónicas iniciales de la conquista del Perú". Colección 5° centenario, Buenos Aires.

Garcilaso de la Vega, Inca
1960 *Obras completas*. Madrid: BAE.

Garcilaso de la Vega, Inca
1980 *Comentarios reales*. Buenos Aires: Plus Ultra.

Illesca, José Mario
1994 *Nuestra identidad*. [Documento memoria (mimeo). Bolivia].

Iriarte, Gregorio
1979 *El cooperativismo y la comunidad indígena*. La Paz: Puerta del Sol.

Jerez, Francisco de
[1534]; 1947 "Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco, llamada la Nueva Castilla". En: *Crónicas iniciales de la conquista del Perú*. Buenos Aires: Plus Ultra.

Mariátegui, José Carlos
1975 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

Montaño Aragón, Mario
1979 *Visión histórica cultural y religiosa de Bolivia*. La Paz: Última Hora.

Müller, Thomas y Helga
1986 "Conceptos básicos de la cosmovisión andina". En: *Fe y Pueblo*. Primera época N° 13.

Paxi, Rufino; Quispe, Calixto; Escobar, Néstor; Conde, Ramón
1986 "Religión aymara y cristianismo". En: *Fe y Pueblo*. Centro de Teología Popular. Primera época N° 13.
Reinaga, Fausto
1978 *El pensamiento amáutico*. La Paz: Ed. PIB.
Rostworowski de Diez Canseco, María
1986 *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
Sanches, Froilán
1974 "El pensamiento religioso nativo". En: *Religiones nativas y religión cristiana*. Oruro: INDICEP.
Stingl, Miloslav
1986 *El imperio de los Incas*. Buenos Aires: Losada.
Szeminski, Jan
1985 *De la imagen de Wiaraqucan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz de Pachacuti Yamqui Salcamaygua*. Lima: IFEA.
Ugarte, César Augusto
1926 "Bosquejo de la historia económica de Perú". Lima: Cabieses.
Van den Berg, Hans
1990 *La tierra no da así nomás*. La Paz: Hisbol/UCB/ISET.
Wachtel, Nathan
1976 *Los vencidos, los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Ed. Alianza.
Waisbard, Simona
1979 *Tiahuanaco, diez mil años de enigmas incas*. México: Diana.
Waxchalla, Alejandro
1991 *Nuestros mitos religiosos-Tawantinsuyu*. Bolivia. [mimeo].
Yampara, Simón
1992 "Economía comunitaria andina". En: *La cosmovisión andina*. La Paz: Hisbol/UCB.

Willmer Galarza

¿Cómo hacer teología cristiana desde los Andes?

Un recorrido dialogado de diferentes campos de la teología en perspectiva de teología andina

Simón Pedro Arnold

Resumen

Nuestra reflexión no se presenta como un estudio de un solo tema teológico específico, sino como un panorama general de tres áreas teológicas fundamentales que son la cristología, la pneumatología y la eclesiología. A partir de estos tres grandes campos que el autor recorre a grandes rasgos, y teniendo en cuenta los últimos avances de la investigación en estas especialidades, el objetivo es diseñar un itinerario conceptual y teórico que permita releer estos grandes momentos de nuestra fe desde el contexto cultural andino. En dicho diálogo, que podría presentarse como una introducción metodológica para futuros trabajos más específicos, se intenta lanzar puentes, en lo posible, lo más sugerentes entre la experiencia andina y la tradición de las iglesias. También se señalan los temas pendientes y de confrontación que quedan por trabajar en el futuro.

1. Introducción general

En el transcurso de estos últimos quince años, la Teología Andina ha sabido atravesar diferentes etapas hacia un discurso específico desde su propia experiencia espiritual y cultural. Así, después de una necesaria y reivindicatoria toma de palabra de lo 'andino' en el concierto cristiano, la reflexión teológica ha ido precisando algunos elementos fundadores de su metodología, como son la praxis cultural de la comunidad andina vista como lugar teológico privilegiado, lo narrativo y lo descriptivo como elementos de contraste con una teología de corte occidental, el recurso de la sabiduría andina

como fuente de inspiración del pensamiento inculturado cristiano desde los Andes, etc.

En este momento, nos parece que la reflexión necesita salir de sus propias fronteras para adoptar una postura de apertura propositiva en un concierto cultural, religioso, social y político desafiante. En este nuevo contexto, la credibilidad del discurso de la Teología Andina va a depender de su capacidad para elaborar un aparato teórico que legitime, más allá de sus fronteras culturales, su deseo de aportar a la búsqueda y la construcción mancomunada y plural de un mundo diferente. Este artículo quiere contribuir a la elaboración de este instrumental conceptual y teórico que dé legitimidad a la intuición fundamental de una teología hecha desde el mundo y cosmovisión andina.

1.1. ¿Qué es hacer teología?

La teología no cae en directo del cielo sino que surge de la **práctica y de la reflexión de la comunidad** cristiana. En efecto, el/la teólogo/a **acompaña** sencillamente la experiencia de fe de la comunidad e intenta **entenderla e iluminarla** desde la **revelación** (la Escritura), la **Tradición** (la manera como la fe cristiana ha ido y va plasmándose a lo largo del tiempo) y el **Magisterio** (la manera como las iglesias han ido **definiendo la doctrina**, bajo diferentes modalidades, en cada **momento histórico de su desarrollo**). El/la teólogo/a brinda este servicio a la comunidad dentro del **momento histórico** concreto que ella va viviendo, enraizado en su contexto cultural y ayudado por el **avance de varias ciencias**, especialmente las ciencias humanas. En tal sentido, el discurso teológico está siempre **en proceso de elaboración y revisión** según la dinámica de la vida de las comunidades.

Pero el papel de la teología no acaba con la iluminación y la comprensión de la fe desde la realidad. Junto a otras instancias de la comunidad creyente, ayuda a ésta a discernir la **voluntad de Dios** sobre su vida y su historia.

En definitiva, el/la teólogo/a es un simple miembro de la comunidad, primera teóloga, con carismas específicos, carismas que pone permanentemente al servicio de la comunidad en la **provisionalidad** de su andar. Así es como lo/as teólogo/as latinoamericanos/as han entendido su responsabilidad a la vez espiritual, intelectual, pastoral y pedagógica en el caminar de nuestras iglesias.

1.2. Las culturas y la "semilla del verbo"

Abordemos ahora la **cuestión de las culturas** desde el punto de vista de la teología. El Concilio Vaticano II, en su afán de abrirse y de reconciliarse con lo diferente en todo sentido, elaboró, desde su responsabilidad magisterial, una interesante doctrina al respecto: la **semilla del Verbo**[1]. En síntesis, se afirma que, en toda cultura, el Verbo de Dios, es decir el mismo Cristo, está presente desde un comienzo de manera invisible bajo la forma de una semilla.

A partir de esta afirmación, que muchos teólogos/as latinoamericanos/as han ampliado hablando ya no sólo de semilla sino de presencia plena del Verbo, podemos decir que, en todo lo que las culturas tienen de más valioso, el mismo Espíritu del Padre y de Jesús estaba y sigue actuando.

Si es así, todo agente pastoral que se acerca a una cultura diferente o desde la misma cultura desea ponerse al servicio de su pueblo, tiene que empezar a **leer los signos de los tiempos**[2] (otra expresión que el Concilio privilegia). Esto significa que la primera actitud evangelizadora es la acogida humilde y gozosa del Espíritu de Cristo ya presente en toda cultura aun antes que el nombre de Jesús fuera pronunciado en ella.

En esta línea teológica conciliar, la **evangelización de las culturas** es una obra de 'revelación' de Cristo ya presente implícitamente en el mundo. Así, si comparamos la misión de Cristo y la misión de las primeras comunidades cristianas (Hechos y San Pablo), constatamos que Jesús se autodenomina **sembrador**, mientras Pablo y los demás utilizan más bien imágenes de **plantación, riego** o de **arquitectura**[3]. En muchas oportunidades, son los propios misioneros los que están sorprendidos por la **acción del Espíritu** en una comunidad o en personas que no conocían a Cristo (ver por ejemplo Cornelio y su familia en los Hechos)[4]. El rol del apóstol, en esos casos, se limita a **constatar, revelar y confirmar** la acción del Espíritu de Jesús ya presente y activo antes de su llegada. La misión apostólica es más de riego y de cuidado del crecimiento de la planta que

---

1 Ver: *Gaudium et Spes*.
2 Ibídem.
3 1 Co 3.
4 Hch 10.

de siembra. El sembrador (Dios) ya pasó y sembró su Espíritu antes de que lleguemos con nuestra pastoral.

1.3. Lo nuevo y lo viejo en las culturas andinas vistos desde lo cristiano

Si intentamos leer los signos de los tiempos en la cultura andina, incluyendo la religión originaria, tenemos que constatar, con sorpresa y gozo, el **sabor evangélico** innato de muchas de sus más nobles expresiones.

Pero también, en nuestra tarea evangelizadora, nos toca interrogarnos sobre algunos puntos importantes. Mientras la teología cristiana occidental, que importaron los españoles y que sigue hasta hoy, se basa en la **doctrina**, es decir los contenidos abstractos o morales de nuestra fe, parece, en cambio, que la religión y la cultura andinas privilegian una perspectiva sapiencial, es decir una **sabiduría** centrada en los comportamientos concretos y las interrelaciones de las criaturas en vista a la armonía del mundo, sin preocuparse de los contenidos doctrinales abstractos de dicha sabiduría.

Lejos de oponerse, estas dos corrientes se pueden enriquecer y corregir mutuamente a condición de tener las cosas claras por ambos lados. En efecto, la revelación cristiana y bíblica está llena de propuestas sapienciales.

Otro contraste importante tiene que ver con la imagen de Dios. Mientras la fe originaria andina se basa en una experiencia algo difusa de una **presencia cósmica** de lo divino, el cristianismo privilegia la revelación de un Dios histórico, comprometido en el quehacer de la humanidad, del pueblo y de cada ser humano. Este compromiso histórico del Dios bíblico culmina en la encarnación y la redención en Jesucristo, y apunta al futuro de la esperanza, el Reino. El cristianismo es a la vez histórico y escatológico. Este contraste entre cosmovisión y/o religión andina por una parte, y cristiana por otra, es, sin lugar a duda, el más importante. Exige un fuerte trabajo de aclaración para permitir a los andinos, desde su experiencia de la presencia divina cósmica, acceder a la experiencia personal del Dios histórico judeocristiano desde sus propias categorías teológicas y místicas. Si no fuera así, toda la savia del evangelio se vería neutralizada o reducida a un discurso exclusivamente occidental incomprensible en el contexto andino.

Si éstas son las dos variantes más importantes del diálogo intercultural e interreligioso en nuestro medio, ¿con qué recursos teológicos contamos para emprender este diálogo? Puesto que la religión andina experimenta, bajo formas múltiples, la presencia divina en el cosmos y en la comunidad humana, nos parece evidente que el terreno privilegiado del diálogo sea la teología del Espíritu Santo, la pneumatología.

La revelación y la tradición judeocristiana han desarrollado también un campo importante de su reflexión en dicha experiencia de presencia cósmica hablando del 'ángel de Dios' o de los ángeles. Si queremos entender e iluminar bíblicamente la mística de los ***apus*** o de las diversas formas de la manifestación cósmica de Dios, la doctrina acerca de los ángeles (o más ampliamente de la ***shekina***[5]) debería ser reactivada, no de manera mítica e ingenua como a veces suele ser hoy día, sino con la preocupación de un diálogo aclaratorio con la experiencia mística andina.

En nuestra región, este diálogo no concierne sólo a la religión originaria. Sospechamos, incluso, que esta tarea no va a ser la más compleja. Queda por emprender todo un esfuerzo de diálogo ecuménico entre grupos e **iglesias cristianas**, las cuales florecen en nuestro ambiente, a partir de lo que llamamos la teología andina. Paradójicamente, este diálogo intracristiano, a pesar de que el lenguaje parezca más común, se revelará quizás más exigente. El debate con el diferente cercano (el samaritano para los judíos en tiempos de Jesús) provoca a veces más conflictos que con los lejanos (el pagano en tiempos de las primeras comunidades cristianas). Además, en el acercamiento con la cultura andina originaria, el diálogo con las demás iglesias suscitará indudablemente puntos de vista encontrados. Es allí donde nos toca comprender nuestra **catolicidad** no tanto como la afirmación estrecha de una identidad unívoca, sino como el arte de hacer cantar lo cristiano, y hasta todo lo humano, en sus más variadas tonalidades, que logre una armonía en la pluralidad. ¡Qué paradoja, en efecto, que el término católico, literalmente universal, se haya transformado en un concepto institucional que designa una confesión cristiana en contraste con las 'no romanas'! En efecto, la 'catolicidad' nace para nosotros en Pentecostés cuando cada uno es

[5] *Shekina*: concepto bíblico que se refiere a las diferentes formas de presencia de Dios en el caminar del pueblo como son la nube, la columna de fuego, etc.

entendido y entiende la buena noticia en su propio idioma o, más ampliamente, en su propia cosmovisión. Católico es necesariamente sinónimo de plural y sinfónico, como lo demuestra toda la teología paulina. ¡Desafío enorme, por cierto!

2. Pautas para una cristología inculturada desde los Andes[6]

A pesar de la afirmación hecha más arriba según la cual la teología del Espíritu es el terreno privilegiado del diálogo con lo andino, nos parece importante, sin embargo, arrancar con la originalidad del cristianismo, lo que en él hace problema y contrasta con cualquier propuesta religiosa. Se trata de la persona de Jesús de Nazaret, de Jesucristo, referencia de nuestra fe. En efecto, para la cristiana y el cristiano no puede existir otro punto de partida de su testimonio creyente que la persona de su Señor.

Desde hace más de un siglo, cuando los creyentes tratan de profundizar su fe en Jesucristo, lo hacen de tres maneras. Primero, estudian lo que llaman el **"Jesús histórico"**, es decir la persona de Jesús de Nazaret tal como debieron haberlo conocido sus paisanos y contemporáneos. Para eso recurren a la exégesis pero también a ciencias como la historia, la arqueología, la antropología, etc. Después intentan comprender el **proyecto** de Jesús, especialmente su propuesta mesiánica llamada el **Reino de Dios**. Finalmente estudian todo lo que la tradición cristiana, a lo largo de los siglos, desde los evangelios y el Nuevo Testamento, ha ido diciendo de Jesús y, poco a poco, creyendo a propósito de Jesús. Es lo que llamamos el **"Jesús de la fe"**. En los párrafos que siguen vamos a confrontar estas tres entradas cristológicas con el reto de inculturar nuestra fe en el mundo cultural andino.

2.1. El Jesús histórico

De todos los numerosos estudios sobre Jesús histórico, vamos a escoger sólo tres rasgos principales para confrontarlos con el mundo

[6] Ver: Sobrino, Jon (1991). *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta.
Ídem (1999). *La Fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta.
Boff, Leonardo (1981). *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid: Cristiandad.

andino: Jesús **nazareo,** Jesús **judío** y Jesús **marginal** o subversivo. Escogemos esas dimensiones porque nos parecen muy inspiradoras en nuestro contexto de Iglesia en el Ande.

2.1.1. Jesús nazareo

Hasta en la cruz, Jesús quiso ser designado por el más humilde de sus títulos: oriundo de Nazaret, la ciudad más insignificante de su país. Por ser de dicho territorio, las autoridades políticas y religiosas de su tiempo lo despreciaron y se escandalizaron de sus pretensiones proféticas. Asimismo, se reconoce a sus discípulos, en el momento del juicio, porque tienen el mismo dejo provinciano que él. Quiere decir que Jesús nunca escondió sus orígenes humildes, todo lo contrario. Se comportó como cualquier vecino desde la niñez hasta la edad adulta y la muerte. Desde el punto de vista del/a teólogo/a, este aspecto de la vida histórica de Jesús implica que la vida banal y cotidiana de la gente, la vecindad simple de cada día, es la materia prima de la fe cristiana. Esta afirmación es de suma importancia para la inculturación de la fe. En los términos de la teología latinoamericana de hoy, diríamos que Nazaret es lo que hace del evangelio un 'pequeño relato' en contraste con los 'grandes relatos' de la religión y de la ideología judía oficial. El evangelio es una teología desde abajo.

2.1.2. Jesús judío

Pero los evangelistas subrayan también la fidelidad escrupulosa de Jesús y de su familia a las costumbres religiosas de su pueblo. Jesús fue un judío piadoso y observante y nunca quiso romper con su cultura y con su religión. Más bien, buscaba volver a la fuente de inspiración de la Ley y de los profetas y denunciaba lo que consideraba como infidelidad de los sumos sacerdotes, de los fariseos y del pueblo, bajo el pretexto de doctrinas humanas. Esta 'ortodoxia judía' extrema de Jesús, desde su postura de provinciano despreciado (Nazaret), le valió el rechazo, la condenación y la muerte. Pero, muy probablemente, él nunca quiso inaugurar una nueva religión. En esta línea, algunos textos antiguos de la Iglesia cristiana, como la **Carta a Diogneto**[7], insisten en el hecho de que las y los cristianos/as son

[7] *Carta a Diogneto*, escrito anónimo del siglo II.

como el alma del mundo y no buscan apartarse ni distinguirse de las culturas donde están insertos. Lo único que los distingue es su comportamiento moral y espiritual dentro del mundo, para retomar la distinción de San Juan: "Están en el mundo pero no son del mundo".

Esta ortodoxia judía del Jesús histórico se subraya muy en especial en San Lucas el evangelista que, por otra parte, insiste más en la apertura de la buena noticia a dimensiones universales. Como los teólogos y teólogas latinoamericanos, Lucas da una importancia primordial a la cuestión del 'desde dónde' se hace teología, es decir del lugar teológico del evangelio. Para él, como para nosotros, el anuncio arranca desde Galilea, es decir desde el pequeño relato particular, se enraíza en Jerusalén, lugar de la judeidad, para proponerse, desde estos lugares específicos, al universo entero.

2.1.3. Jesús marginal

Algunos escritos exegéticos recientes, como la obra magistral de Meier[8], recalcan un tercer aspecto muy importante de la personalidad histórica de Jesús: su **marginalidad**. Por su absoluta libertad de pensamiento y de acción, Jesús provocó el escándalo. Libre ante las normas opresoras de la Ley, él optó en todo por la vida antes que la ley. Además andaba libremente con todas las categorías sociales, con mujeres de todo tipo, con paganos y pecadores. El absoluto moral y religioso de Jesús es la vida de las personas, cualquiera sea su condición. Esta marginalidad frente al mundo judío es también una característica de los discípulos de Jesús, quienes, en cualquier cultura y cualquier expresión religiosa, ponen siempre el ser humano antes que el 'sábado' es decir las normas. Esta afirmación valdrá también cuando se trate de inculturar lo cristiano en el mundo andino.

2.1.4. Jesús histórico y mundo andino

Las tres dimensiones del Jesús histórico: nazareno, judío y marginal, son como tres entradas cristianas privilegiadas a la cultura andina. Así, la 'nazareneidad' de Jesús nos invita a entrar en lo cotidiano, las

[8] Meier, John P. (1998). *Un Judío Marginal: Nueva visión del Jesús histórico*. Estella: Verbo Divino.

costumbres y los valores propios de este Nazaret andino en todo lo que, en él, sabe a evangelio. Y sabemos que es mucho, hasta muchísimo más que en la cultura moderna. La nazareneidad andina es quizás lo que la "Teología Andina" ha trabajado más minuciosamente en los primeros años, cuando observa, describe y narra las costumbres, los sistemas sociales y culturales, la cosmovisión y la mística comunitaria. Sin embargo, no hay que olvidar la preocupación lucaniana y latinoamericana señalada más arriba de hacer del 'pequeño relato nazareno' no un punto de llegada sino un punto de partida. Jesús anuncia 'desde' Nazaret. Este 'desde' lo acompaña hasta Jerusalén (la cruz) y hasta Roma y el mundo pagano. Más bien, es de subrayar el poco éxito de la opción nazarena de Jesús en el propio Nazaret. Si la "Teología Andina" se estanca en la descripción de su Nazaret (lo propio), corre el riesgo de perderse en lo anecdótico, mientras que Nazaret es el sabor propio de un mensaje a vocación universal, tanto hoy desde los Andes como ayer desde Galilea.

De igual modo, Jesús no intentó arrancar a sus discípulos de sus costumbres religiosas, culturales y rituales. Fue un judío observante. En la misma línea, no es necesario adoptar las posturas occidentales o romanas en su cabalidad para ser cristiano/a, católico/a o protestante. Basta con aceptar con seriedad y radicalidad su 'judeidad', es decir su 'andinidad', con toda la novedad y la libertad de los que se encontraron con Jesucristo.

Esta dimensión de judeidad de lo andino implica repensar y revisitar la concepción religiosa y la ritualidad andina como parte del tesoro cristiano. Repensar la sacramentalidad, la dogmática y la experiencia mística desde un mundo propio es todo el esfuerzo que hizo San Pablo en su debate con la ritualidad judía en oposición con la mentalidad de las y los cristianos/as de la gentilidad. Este mismo esfuerzo intelectual, espiritual y litúrgico, lo continuaron los Padres de la Iglesia, confrontados con la exigencia de inculturar la fe cristiana en una cultura dominante helenística.

Esta tarea esencial, y a la vez muy delicada, es todavía incipiente en nuestro medio y peca, a menudo, de folklorismo (simple yuxtaposición de modalidades andinas en un contexto de celebración o pensamiento occidentales) o de culturalismo (identificar arbitrariamente las formas de pensamiento y celebración de la cultura andina con la novedad cristiana).

2.2. Jesús y el Reino

Todos los/as exegetas y los/as teólogos/as están de acuerdo con afirmar que la novedad de Jesús de Nazaret es el anuncio del Reino. A pesar de que Jesús fue discípulo de Juan el Bautista, tomó distancias con respecto al mensaje apocalíptico del fin del mundo de éste. Juan, en efecto, se refería al juicio inminente de Dios y a la urgencia de un arrepentimiento y conversión, puesto que ya llegaba el día de Dios.

En cambio, Jesús anunciaba el Reino, ya presente en germen en medio de la historia humana, desde los pobres, y que empezaba a revelarse plenamente en su persona. La consecuencia de este anuncio es una profunda reconciliación con la historia humana ya que el día de Dios no era una amenaza sino una presencia germinal escondida en el mundo[9]. Es así como la ética cristiana no es el abandono de la historia para esperar el juicio final, sino un creer, seguir y adoptar la práctica de Jesús en medio del mundo.

Desde la perspectiva de Reino, por lo tanto, se trata de descubrir primero esta presencia germinal en medio de la cultura nuestra para poder nombrarla con alegría. Lo que más arriba llamamos una pastoral de riego más que de siembra va por este camino. El revelar el germen del Verbo presente en la cultura y regarlo para que florezca, significa que lo nuestro es invitar e incitar a descubrir a Jesús, a seguirlo y a adoptar su práctica histórica a nivel moral, espiritual y social sin tener que romper con lo que, como buena chacra andina, es terruño de dicha presencia pujante del Reino, ya vigente y todavía en busca de plenitud. Esta postura es la que defendía Pablo con mucho vigor en las cartas a los Gálatas y a los romanos como lo señalábamos ya anteriormente.

Sin embargo, en el contexto andino, es menester replantearnos la noción de futuro histórico y escatológico. Es aquí donde conviene hacer la diferencia entre cristofanía y cristología. Si bien es cierto que la cultura originaria es capaz de discernir presencias divinas y hasta crísticas en su experiencia cósmica, sin embargo su utopía corre el riesgo de contemplar a este Cristo cósmico como simple manifestación de una armonía cíclica cerrada sobre sí misma. En otras palabras, la figura de Cristo podría limitarse a ser una señal privilegiada inscrita en el mito de un eterno retorno o de un divino reconciliador de todas las dimen-

[9] Ver, una vez más, la intuición del *Vaticano II* sobre la "Semilla del Verbo".

siones del cosmos. La cristología, en cambio, implica la noción y la experiencia de la historia, el riesgo de procesos nuevos e inéditos. La fe en la resurrección de Cristo, que inaugura nuestra convicción escatológica, no apunta a una cualquiera eternidad o a una situación ideal definitiva. Lo cristiano es el riesgo permanente de la esperanza nunca terminada, nunca cerrada, nunca imaginada cabalmente.[10]

Para la cristiana y el cristiano el futuro utópico no es el retorno a un paraíso perdido o a una armonía rota sino la apuesta por una novedad de gozo en Cristo, todavía no advenida, no realizada y en germen en el actuar de los discípulos en vista a un mundo más humano en la historia conflictiva que atraviesan.

2.3. El Jesús de la fe

Más allá del Jesús histórico y de la propuesta del Reino, la comunidad cristiana está recorriendo, desde el origen de la Iglesia, todo un itinerario espiritual y teológico que llamamos la **Tradición**. El mismo Nuevo Testamento es, tanto y quizás más, reflejo de esta experiencia comunitaria y mística de los discípulos que mero testimonio histórico. Incluso en la revelación nos es sumamente difícil distinguir lo que viene de la experiencia histórica de la primera comunidad de lo que constituye la trama de su reflexión, oración y experiencia eclesial pospascuales. Es interesante, refiriéndonos a dicha experiencia de fe comunitaria, constatar, por ejemplo, que los cuatro evangelios de la Iglesia difieren sensiblemente en su presentación, interpretación y teologización de los hechos vividos con Jesús.

Esta experiencia de la comunidad pasa por la toma de conciencia de **ser llamados** personal y comunitariamente por este Jesús encontrado y seguido. La fe cristiana es precisamente su gran originalidad, supone absolutamente el haberse encontrado con la **persona de Jesús** y haberse dejado 'seducir' por él. Nuestro Dios no es una simple presencia cósmica vaga y protectora o castigadora. Es una persona con quien uno va caminando la vida entera.

[10] En este debate escatológico inculturado, convendría releer las intuiciones geniales, aunque quizás un poco optimistas, de un Teilhard de Chardin, especialmente la ***Misa Sobre el Mundo***, ***El Medio Divino***. La Teología Andina encontraría aquí muchos motivos de reflexión. Asimismo, me parece que la búsqueda de un Leonardo Boff a partir de sus inquietudes ecológicas puede ayudar en nuestra reflexión.

Esta experiencia del Jesús de la fe implica, para el creyente, no sólo tener **"creencias"** abstractas (doctrina y ley) o míticas (costumbres y cosmovisión) sino vivir una **transformación** espiritual y ética en su **persona** y sus **relaciones sociales** en todos sus niveles. La fe **cambia nuestras imágenes** espontáneas o culturalmente heredadas de Dios para implicarnos en una verdadera **experiencia mística** personal y comunitaria.

La consecuencia de estas características de la experiencia cristiana es el **entusiasmo misionero**. La misión es parte del llamado y a la vez el fruto de la experiencia mística.

Desde la perspectiva de la inculturación en nuestro contexto andino, podríamos decir que la fe cristiana no contradice necesariamente las creencias originarias sino que **amplía y convierte** esas experiencias, dándoles un carácter de **personalización** del creyente, comprometiéndole en una nueva ética, una nueva imagen de Dios en la historia y una responsabilidad misionera de compartir y anuncio de su propia transformación (ver la experiencia misionera de la mujer samaritana, en Juan 4, después del encuentro con Jesús).

Esta dialéctica creencias-fe no es nada fácil de aclarar en nuestro contexto andino. En efecto, la primera evangelización se presentó en la inmensa mayoría de los casos, como la imposición de un sistema religioso de creencias alternativo al sistema originario. La llamada lucha contra la idolatría representa la caricatura por excelencia de este 'combate de los dioses', es decir de los sistemas religiosos de creencias. Concretamente, este combate resultó ser una semiderrota. En efecto, el nuevo sistema impuesto no logró sustituir al originario. A lo más, se superpuso como un manto extraño sobre un cuerpo firmemente identificado con su sistema originario[11]. Hoy en día hablamos de un cristianismo andino a propósito de esta recreación original que consiste en releer el mensaje cristiano en categorías andinas originarias. En este sentido, una de las pocas síntesis históricas y dinámicas de estos dos mundos es, a nuestro modo de ver, la religión popular. Por este motivo, es quizás también el lugar privilegiado de una experiencia de fe cristiana para el pueblo andino, mientras lo originario y las iglesias oficiales se reducen muchas veces a un sistema de creencias combinadas.

[11] Ver al respecto las fiestas de la cruz como revestimiento cristiano de una creencia ancestral en los ***apus***.

Dudo, por mi parte, de que la primera evangelización se haya preocupado de la fe, como experiencia original e histórica de Jesús de Nazaret y de Jesucristo. Se trató, a lo mejor, de una construcción religiosa doctrinal y moral mas no de una verdadera propuesta espiritual, aun si tenemos que señalar valiosísimas excepciones en este panorama histórico.

En cuanto a la misión protestante de los siglos XIX y XX, tampoco se puede afirmar que haya sido una verdadera propuesta de fe, sino, una vez más, una alternativa competitiva dentro del cristianismo, frente a un catolicismo dominante y su sistema de creencias. Es sabido, en efecto, que en esta polémica no andina entre protestantes y católicos, el mundo originario fue, muchas veces, satanizado por las iglesias de la reforma. El catolicismo colonial, en cambio, había adoptado una postura de oposición blanda y hasta tolerante, lo que permitió la supervivencia y la recreación de lo originario bajo la legitimación del catolicismo popular andino. Pero, en cambio, es de recordar que Iglesias protestantes supieron tomar un compromiso social con las poblaciones andinas muchos años antes de que se despertara esta conciencia en el catolicismo.[12]

La segunda evangelización, que hacemos comenzar en la última parte del siglo XX, sí propuso un camino de fe encarnado en la historia concreta de los pueblos y de sus culturas. Pero esta propuesta está todavía en el nivel de un balbuceo. Falta, para la gran mayoría de los andinos, dar el paso desde un cristianismo inculturado hacia una experiencia personal y comunitaria realmente transformadora, de Jesucristo.

Por otra parte, no cabe duda de que la religión andina propicia una real experiencia de fe, es decir una relación personal y comunitaria con el misterio divino, y lleva a una verdadera transformación. Pero muy poco se ha tomado en cuenta esta dimensión de fe originaria no cristiana para integrarla como un elemento fundacional de una experiencia de fe en Jesucristo. El estudio de lo andino se quedó en la observación antropológica y en el estudio de los sistemas de creencias religiosas. Es urgente escuchar el gemido de la fe andina escondida en las expresiones de una cultura secularmente oprimida y que, muchas veces, se esconde en la clandestinidad. La fe no es el

[12] Recordemos el rol fundamental de la Iglesia Adventista en las reivindicaciones aymaras por la educación y el respeto de los campesinos a inicios del siglo XX.

privilegio de las y los cristianos/as. Más allá del diálogo interreligioso, queda por inaugurar el diálogo místico de las dos experiencias de fe para que, de este diálogo, pueda nacer una verdadera fe cristiana andina y no sólo la réplica artificial de una fe a la manera occidental o la sustitución ingenua de lo católico por lo originario.

3. Hacia una pneumatología inculturada en el mundo andino[13]

Hemos señalado ya en nuestra introducción que el terreno privilegiado del diálogo con la cultura andina desde la experiencia cristiana es la teología del Espíritu Santo. Proponemos aquí privilegiar dos dimensiones esenciales de lo que llamamos la pneumatología: el Espíritu como **agente permanente de creación** y el Espíritu de Pentecostés como **forjador de la comunidad**. Escojo estos dos aspectos por ser precisamente dos dimensiones fundamentales de la vivencia andina más profunda. En efecto, la mejor manera de partir al encuentro de la mística originaria andina, es decir de la fe de este pueblo, es su experiencia cósmica y carismática, o sea su experiencia del Espíritu y de sus múltiples manifestaciones, los espíritus.

3.1. La experiencia del Espíritu creador

El discurso cristiano sobre la creación se presta a veces a confusiones. Presentamos a menudo la creación como un hecho pasado y terminado, previo a la historia humana. Esta presentación reduce este gran misterio a una mera **fabricación de ingeniería divina**, cuando se trata de un compromiso de **creación permanente e inacabada** de parte de Dios para con el cosmos en su dinamismo futuro eterno. El Espíritu divino nunca deja de crear, recrear y mantener en una vida nueva lo que nos ha regalado desde el origen. En este sentido, para la fe bíblica, creación, historia y escatología son mutuamente y permanentemente relacionadas.

Además, si vemos al Espíritu creador como el cuidador permanente del universo en sus múltiples dimensiones, podríamos reconocer también expresiones infinitas de su **presencia plural** en el mismo

[13] Ver, sobre esta temática, nuestro libro: Arnold, Simón Pedro (1993). *La otra Orilla, una espiritualidad de la inculturación*. Lima: CEP.

universo. En tal sentido, como las lenguas de fuego se multiplicaron sobre cada apóstol y cada mujer presentes en el cenáculo, no es exagerado decir que el Espíritu es a la vez uno y múltiple. Es lo que intuía ya toda la literatura sapiencial al hablar así de la **Sabiduría** de Dios que podemos identificar, en lenguaje cristiano, con el Espíritu Santo.

En esta multiplicidad creativa y dinámica del Espíritu, el criterio básico de discernimiento entre diversas muestras es siempre y únicamente la **Vida**. El Espíritu de Vida, en cualquiera de sus manifestaciones, sólo puede producir vida. Por lo tanto, toda manifestación de vida se puede referir siempre a la tercera persona de la Santísima Trinidad, mientras toda manifestación de **muerte** es absolutamente contraria a este mismo Espíritu divino.

Finalmente, hay que distinguir dos tipos de manifestaciones del Espíritu Santo: las **presencias inmanentes**, permanentes en el universo, implícitas pero perceptibles por sensibilidades afinadas, y las **manifestaciones carismáticas**, más explícitas en personas y situaciones históricas específicas.

Con estos pocos elementos, podemos echar puentes hacia la mística andina. En efecto, la teología de la **creación permanente** encaja perfectamente con toda la ritualidad andina en su búsqueda por no interrumpir nunca esta dinámica de reciprocidad creativa entre la divinidad, el cosmos y la humanidad.

Asimismo, la religión andina se revela muy sensible a la **carga inmanente y plural** del Espíritu en lugares, personas y acontecimientos diversos. Podemos afirmar, en lenguaje cristiano, que los *achachilas*, por ejemplo, como muchas otras manifestaciones llamadas 'espíritus', son equivalentes a los ángeles. La angelología bíblica considera precisamente estas manifestaciones como presencias parciales pero reales, *shekina* en hebreo, sean inmanentes, sean carismáticas, de un solo Espíritu Santo.

Finalmente, ante tantas propuestas religiosas y místicas de la religión originaria andina, el criterio simple de **discernimiento cristiano** siempre debe ser la **Vida acogida** como divina y la **muerte rechazada** como diabólica.

3.2. La experiencia del Espíritu de Pentecostés

La segunda dimensión pneumatológica que queremos subrayar es la **experiencia comunitaria de Pentecostés**. En efecto, en la fe cris-

tiana, la comunidad es el lugar por excelencia del Espíritu. En ella y para ella este mismo Espíritu suscita los diversos **carismas** de los que habla con tanta elocuencia San Pablo en la primera carta a los Corintios.

Una comunidad carismática es precisamente una iglesia que valora la **diversidad de sus dones** y los potencia en su caminar hacia el Reino de Dios.

La comunidad de Pentecostés es **ejemplo de amor trinitario** donde, en la fraternidad y la paz compartidas, se hace patente la presencia del Padre, del Hijo y del Espíritu.

En una cultura donde la **mística comunitaria** canta en armonía con la **mística cósmica**, como es el Ande, esta dimensión pentecostal de nuestra experiencia de fe es central. Por otra parte, en estos tiempos de cambios culturales tan brutales, el alma comunitaria andina se ve gravemente **herida**. Un acercamiento desde el Espíritu que reconcilia y valora la diversidad más allá de la competitividad posmoderna, puede ser una verdadera resurrección de lo mejor de la cultura andina amenazada[14]. En esta tarea, las iglesias de tradición pentecostal pueden aportar mucho a condición de volver a escuchar las voces variadas del Espíritu de Pentecostés, empezando por la voz indígena originaria.

4. Una propuesta eclesiológica inculturada en el mundo andino

Todo lo que acabamos de explorar en cuanto a Cristo y al Espíritu Santo desemboca necesariamente en una propuesta nueva de Iglesia, una **nueva eclesialidad**[15]. ¿Qué propuesta eclesiológica ayudaría a una verdadera inculturación de la fe cristiana en el contexto andino? Ésta es la pregunta que nos va a ocupar en este último punto.

4.1. Eclesiología de la primera evangelización

El modelo de Iglesia importado por los conquistadores fue elaborado en el Concilio de Trento y refleja toda la **eclesiología defensiva, militante y clerical** de la contrarreforma católica, en reacción contra el protestantismo naciente. Esta mentalidad de la **primera evangelización, triunfalista y exclusivista,** sigue marcando profundamente el inconsciente de nuestro catolicismo andino tradicional.

Además, esta Iglesia, teológicamente marcada por una coyuntura eclesial histórica y europea, se vio también condicionada por el hecho de acompañar, en sus andanzas, la política de conquista del invasor. Hasta hoy, esta **carga política implícita** del modelo eclesial colonial afecta la pastoral en nuestra región. Los andinos, consciente o inconscientemente, nos ven como las **Iglesias de los blancos**. Hasta los santos tienen la tez del invasor.

Y, sin embargo, a pesar de este peso teológico y político colonial y europeo, la imagen de la Iglesia en nuestro medio es **ambivalente** y contradictoria. Por una parte, la Iglesia sigue siendo un **cuerpo extraño**, la institución del 'otro' con quien conviene estar en paz. Pero, por otra, se trata de la única **institución de referencia** y de verdadera confianza en medio de tantos atropellos de parte de todas las instituciones del Estado y del sistema económico vigente. Esta ambivalencia explica actitudes aparentemente contradictorias con respecto a la Iglesia: de un lado nos mantienen a **distancia** en un respeto enigmático. Pero, por otro lado, cumplen escrupulosamente las **prescripciones sacramentales fundamentales** católicas o las normas de las iglesias evangélicas (paralelamente a sus costumbres religiosas ancestrales) y recurren a nosotros y a nuestras instituciones en todas las circunstancias en que necesitan **de arbitraje, de defensa de sus derechos o de ayuda de emergencia**.

4.2. La comunidad andina como alternativa

Es evidente que lo más rico de la mística andina, y me atrevería a decir lo más evangélico de la cultura originaria, es la **mística comunitaria**, aun si se encuentra bastante dañada y en crisis en contexto de agresión posmoderna.

En una perspectiva de inculturación de la fe, me parece esencial **valorizar la ritualidad doméstica comunitaria** andina y, ¿por qué no?, darle **categoría de "casi sacramento"**, lo que el derecho sacramental llama precisamente los 'sacramentales'. En un contexto eclesial donde, en la Iglesia católica, la penuria de clero hace difícil la experiencia regular de los sacramentos, ¿no sería fecundo insistir más

[14] Ver: Arnold, Simón Pedro (2004). *Ritualidad y cambio, el caso aymara*. Lima: IDEA/CEP.

[15] Distinguimos a propósito los conceptos de eclesiología (discurso teológico sobre la Iglesia) y eclesialidad (experiencia histórica comunitaria de la Iglesia).

en la fecundidad sacramental de lo originario en una sana expresión cristiana?

El reto principal de la pastoral y de la evangelización en nuestro medio es pasar de una imagen institucional y asistencial de la Iglesia a una verdadera **experiencia de comunidad cristiana**. Para tal fin, evangelizar ¿no significa más bien **cualificar evangélicamente** la ética y la espiritualidad, en una palabra, las relaciones en la comunidad tradicional andina o en sus rezagos urbanos migratorios, en vez de crear artificialmente comunidades especializadas que no corresponden a la vivencia de nuestro pueblo? Pregunta enorme, sin respuesta automática, pero fundamental.

El interrogante que surge aquí es: ¿Qué Iglesia para este mundo andino? ¿De dónde arrancar para dejar nacer una experiencia de comunidad cristiana más allá y como alternativa a la imagen institucional de la Iglesia importada? Esta pregunta exige prudencia y audacia a la vez, a partir de los criterios teológicos propuestos en los párrafos anteriores.

4.3. La eclesiología de *Vaticano II*: una oportunidad en espera

Dentro de la reflexión que estamos llevando, desde un punto de vista más específicamente católico, nos parece que la propuesta eclesiológica del Concilio *Vaticano II* es una alternativa valiosísima pero no aprovechada todavía. Si somos honestos, *Lumen Gentium* no llegó todavía del todo a nuestros pueblos y el Concilio de Trento sigue siendo la referencia inconsciente mayoritaria. Incluso pareciera que vuelve a ser la propuesta hegemónica por lo menos en el Perú andino.

Es urgente aterrizar en el Altiplano la teología de la **Iglesia pueblo de Dios**, es decir una Iglesia con rostro de pueblo. Asimismo, la **Iglesia sierva y pobre** de los años 70 es ahora una figura bastante olvidada que valdría la pena resucitar para acercarse, con esta humildad radical, a la realidad cultural y religiosa de los andinos.

Finalmente, Vaticano II revalorizó la vieja teología paulina del **cuerpo de Cristo** y del **pueblo sacerdotal**. A partir de dicha teología dormida en los documentos teóricos, podríamos emprender una cruzada contra los **prejuicios clericales** tanto del mismo pueblo como de la propia Iglesia.

Si nos fijamos en estas pistas eclesiológicas conciliares, podríamos preguntarnos: ¿Dónde está la Iglesia en los Andes? No respondamos demasiado pronto: en la parroquia o tal o cual comisión eclesial. Vayamos a ver más abajo, a ras de papas y de quinua...

4.4. El reto de una nueva imagen de Iglesia

En conclusión de estas reflexiones eclesiológicas, podríamos afirmar que es tiempo de pensar y experimentar, a partir de sanos criterios teológicos, una nueva imagen de Iglesia para nuestra región. Parafraseando a San Francisco podríamos proclamar:

- Ahí donde hay una Iglesia demasiado centrada en los servicios institucionales que se ponga una Iglesia-comunidad.
- Ahí donde hay una Iglesia de poder extraño, que se ponga una Iglesia de acompañamiento cercano.
- Ahí donde hay una Iglesia asistencialista, que se ponga una Iglesia de corresponsabilidad solidaria.
- Ahí donde hay una Iglesia demasiado 'religiosa', que se ponga una Iglesia cuna del encuentro comunitario y personal con Jesucristo.
- Ahí donde hay una Iglesia demasiado 'romana' u occidental, que se ponga una Iglesia con rostro y sabor indígenas.

5. A modo de conclusión

Como lo señalamos al empezar estas páginas, nuestro objetivo aquí era doble: Por una parte hacer una especie de inventario teológico, de 'estado de la cuestión' a propósito de tres áreas fundamentales de la reflexión teológica como son la cristología, la pneumatología y la eclesiología. Pero, por otro lado, teníamos el deseo de permitir un diálogo con la incipiente teología andina. Este diálogo cristológico, pneumatológico y eclesiológico intentó echar puentes entre tradición cristiana universal y tradición andina, originaria o cristiana. ¿Cómo escucharnos bien los unos a los otros, cada uno en su propia lengua, como se nos dice en los Hechos de los Apóstoles a propósito de la experiencia de Pentecostés?

Pero no quisimos tampoco producir un discurso conciliador barato. Nuestro objetivo apunta al debate, indica terrenos por explorar, conflictos, interrogantes sin respuestas. En definitiva, se trata de

una reflexión de introducción a un trabajo posterior de teología comparada, mutuamente crítica. Mi esperanza es que esta pequeña contribución nos permita superar algunos impasses e incomprensiones, especialmente entre doctrina oficial, vaticana u otra, y búsqueda de la teología india, y así emprender un camino nuevo. Es tiempo de que la teología andina, como el buen escriba del evangelio, pueda sacar lo nuevo y lo viejo de su tesoro para poder decir su palabra al mundo, desde su Nazaret, pasando por su Jerusalén (las iglesias históricas) a los pobres de nuestro tiempo. Este reto implica escuchar lo que el Espíritu dice y dijo a las iglesias y a las culturas de nuestros pueblos andinos.

Bibliografía

Arnold, Simón Pedro
1993 *La otra Orilla, una espiritualidad de la inculturación*. Lima: CEP.

Arnold, Simón Pedro
2004 *Ritualidad y cambio, el caso aymara*. Lima: IDEA/CEP.

Boff, Leonardo
1981 *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid: Cristiandad.

Carta a Diogneto, escrito anónimo del siglo II.

Gaudium et Spes. Constitución pastoral del Vaticano II.

Meier, John P.
1998 *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico*. Estella: Verbo Divino.

Sobrino, Jon
1991 *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta.
1999 *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta.

ISEAT

El Resucitado: *chakana* cósmica

Los/as mediadores/as andinos/as y Jesucristo

Lucas Cerviño

Resumen

En el presente artículo se ofrecen pistas para una teología de la mediación andina relacionando los/as mediadores/as andinos/as y la figura de Cristo. Partiendo de la relacionalidad como fundamento de la experiencia cultural andina, propone que Cristo Resucitado está presente en los/las mediadores/as andinos/as, manifestándose como *chakana* (puente) cósmica que equilibra las relaciones entre todos los seres de la *Pacha*. Por lo tanto, el Dios cristiano que es continua y dinámica relación de amor, a través del Resucitado, se manifiesta generando y re-creando el equilibrio vital cósmico en el mundo andino.

En toda experiencia religiosa, las mediaciones entre la comunidad humana y la divinidad son fundamentales para vivir una auténtica experiencia de encuentro. Estas mediaciones están íntimamente relacionadas con el contexto social y cultural del ser humano, y por ello, pueden perdurar en el tiempo, pero también pueden reconfigurarse y crearse nuevas mediaciones. El presente trabajo quiere profundizar este ámbito de mediación en el 'universo vital cósmico' andino[1], donde existen diversos fenómenos de transición y figuras intermedias entre los diferentes espacios de la *Pacha*[2] y sus ámbitos humano, cósmico y divino (cf. Quispe 2004: 2).

---

1 Utilizo el vocablo "andino" según el amplio significado desarrollado en la revista *Fe y Pueblo* 2004/6. 92-98.

2 *Pacha* significa: 'Tiempo y espacio sagrado, historia y existencia' en la cosmovisión aymara/quechua.

La mayoría de los ritos andinos va dirigida o tiene como destinatarios/as estos/as mediadores/as andinos/as, que muchos autores dividen entre católicos y andinos (cf. Marzal 1983: 46; van den Berg 1989: 177). Esta reflexión considera todas estas mediaciones dentro de una 'cosmovisión cristiano-andina' (cf. Llanque 2004: 119) que busca nuevas claves teológicas que tengan presente esta síntesis, para explicitar con mayor claridad una teología de la mediación en el ámbito andino. Para ello, profundizaremos la relacionalidad[3], como característica fundante de esta cosmovisión, ya que nos permitirá una comprensión del rol de los/as mediadores/as desde la cosmovisión misma. Rol que, creemos, consiste en mantener el equilibrio del universo vital cósmico andino.

Para una fundamentación cristiana de este rol de la mediación andina, propongo la figura de Cristo Resucitado como clave teológica. El Resucitado, como presencia cósmica presente en los/las mediadores andinos/as donando equilibrio en la *Pacha*. Por lo tanto, la reflexión se sitúa dentro de una posible cristología andina que presenta a Cristo como la acción del Resucitado que mantiene las relaciones armónicas entre todos los seres de la *Pacha*, ofreciendo salud y salvación al/la andino/a a través de los/as mediadores/as andino/as y toda la ritualidad que existe alrededor de éstos/as.

1. La relacionalidad en la *Pacha*

La cosmovisión andina se sustenta en la relacionalidad (cf. Estermann 1998: 145-147). Todos los elementos y seres de la *Pacha* están llamados íntimamente a relacionarse y depender unos de otros, al nivel que "ninguna cosa puede existir separada en su autosuficiencia" (Quispe 2004: 2). La *Pacha* "es una unidad dentro de una visión muy englobante en donde todo es uno y uno es todo, en la cual todos cumplen una función vital" (Quispe 2004: 2). Dentro de este universo vital cósmico, marcado por relaciones en todos los sentidos y niveles, los fenómenos de transición y las figuras intermedias cumplen un rol sumamente importante: son *chakanas*[4] (puentes) entre los diversos espacios y tiempos de la *Pacha* (el mundo de arriba, el mundo de aquí, el mundo de adentro o inferior, y el tiempo cíclico andino donde hay tiempos fuertes y preestablecidos para celebrar este equilibrio cósmico).

Esto significa que "en cierto sentido toda 're-lación' es también 're-ligión' *(religio)*, nexo imprescindible con el orden universal" (Estermann 2003: 10). Por eso, en el mundo andino la principal función de la religión, y del/a andino/a, es la celebración que permite cooperar con Dios para mantener o restablecer el equilibrio y la armonía cósmica[5]. La religión andina es 'cosmocéntrica' ya que lo fundamental es "el orden cósmico de relaciones que sirve como base imprescindible para la vida y la perpetuación de la misma" (Estermann 2003: 10). La falta de orden o armonía cósmica significa para el/la andino/a ausencia de vida, muerte de la naturaleza y del ser humano.

Para comprender cómo se da esta relacionalidad en el tema de la mediación es necesario profundizar el panteón andino-cristiano actual, teniendo presente otros dos principios vitales en el mundo andino: la complementariedad y la reciprocidad. El panteón andino es un tema amplio y muy diverso, según la perspectiva y corriente de pensamiento de cada autor.

Frente a esta gran diversidad y complejidad de seres espirituales y su lugar cósmico en el panteón andino, lo importante no es, como

[3] "Esta relación entre el hombre y todo lo que lo rodea (naturaleza, mundo sobrenatural y cosmos) tiene tres dimensiones estrechamente interrelacionadas. En primer lugar, la dimensión social, que se manifiesta en el concepto amplio de familia y comunidad. En segundo lugar, la dimensión ética, que se expresa, por un lado, en la voluntad de cultivar buenas relaciones con los espíritus tutelares y con los miembros del mundo sobrenatural, y en la práctica de respetar la tierra y de no explotarla desmesuradamente y, por otro lado, en la convicción de que el comportamiento moral de los hombres entre sí puede tener repercusiones positivas o negativas sobre los otros integrantes del universo. Y, en tercer lugar, la dimensión ritual, que lleva las otras dimensiones a un nivel trascendental y que, en última instancia, convierte el cultivo de las relaciones, dentro de la comunidad extensa en una celebración de la creación, en una celebración del universo" (Valencia 1999: 55s.).

[4] "Una de las categorías andinas que más representa la relacionalidad (que a la vez es religiosidad) es *chakana* (puente). El vocablo (compuesto) quechua *chakana* viene del verbo *chakay* que significa 'cruzar', 'trancar la puerta o entrada', más el sufijo obligativo *–na* que lo convierte, añadido a un radical verbal, en sustantivo. *Chakana* entonces es el 'cruce', la 'transición' entre dos puntos, el 'puente' como nexo entre dos regiones" (Estermann 2003: 10).

[5] A la y al andino/a "la creación se le presenta como un libro abierto para la contemplación y reflexión. De ella aprende a estructurar su vida de una manera ordenada y religiosa. Por eso, todo su actuar es sacral ritualizado" (Llanque 2004: 123).

muy bien lo dice Alison Spedding, el afán clasificatorio y de sistematización que es muy explícito en ciertos autores teístas (que pertenecen a un ambiente cristiano-eclesial)[6], ya que "algunos seres pueden estar en más de un lugar a la vez" (Spedding 2004: 50). Lo importante es buscar "un análisis más dinámico y menos plagado de 'contradicciones' que el empeñarse en colocar los elementos en un esquema rígido de las 'tres *pachas*', en tanto que el identificar tal o cual elemento como 'andino' o 'cristiano' no ayuda a comprender nada"[7] (Spedding 2004: 57).

En nuestro estudio hacemos propia esta línea de pensamiento, y por ello profundizaremos las mediaciones en la religión andina desde la relacionalidad y no tanto desde el lugar que ocupan los fenómenos de transición o las figuras intermedias, aun si en ciertos momentos, para comprender el rol de la mediación, es necesario tocar el tema del lugar cósmico que ocupa la mediación. La pregunta que tenemos que hacernos es qué tipo de relación establece el/la andino/a con sus mediaciones dentro de un marco de reciprocidad-complementariedad. ¿Son relaciones comprendidas como premio-castigo o solidaridad-agradecimiento o pago-protección o exigencia de equilibrio cósmico o pueden ser entendidas de otra manera?

2. Las mediaciones religiosas andinas

Antes de adentrarnos en el análisis para responder las interrogantes que nos hemos formulado, es necesario especificar sucintamente lo que se entiende, y entendemos en este estudio, por mediaciones religiosas andinas. Al respecto, podemos localizar tres grandes grupos de mediaciones: los fenómenos de transición, los *apus*[8] o *achachilas*[9]

6 En su artículo, la autora cita como ejemplos a M. Marzal, J. Albó. J. van Kessel, M. Preiswerk, que sin duda han influido en la sistematización de otros autores como E. Jordá, H. van den Berg, L. Jolicoeur, etc., que han utilizado el esquema de las 'tres *pachas*'.

7 Por ejemplo, Manuel Marzal, refiriéndose al panteón andino, continúa haciendo una división entre lo andino y lo cristiano al hablar de tres niveles: Dios o la divinidad, los santos y los intermediarios andinos (cf. Marzal 1983: 46ss.).

8 'Señor'. Título de honor que se da a diferentes espíritus, en especial a los *achachilas* (cf. Valencia 1999: 123).

9 Cerro o montaña (espíritu protector masculino). Espíritu tutelar (ancestral) de la comunidad. Son los grandes protectores del pueblo aymara y de cada comunidad (cf. Mamani 2002: 203; Valencia 1999: 123).

junto a la *Pachamama* y por último 'los santos' (donde incluimos los santos, las santas, las vírgenes y los Cristos). Para esto tendremos que ubicarlos mínimamente en la *Pacha*, sabiendo lo delicado de este tema, ya que nos ayudará a comprender mejor lo que más nos interesa en este estudio: el tipo de relación que establece el/la andino/a con sus mediaciones.

Una de las principales mediaciones andinas, según diversos autores, son **los fenómenos de transición**[10] que son una diversidad de fenómenos naturales como el rayo, la lluvia, el trueno, la neblina, el Sol, la Luna, las estrellas. Dentro de este ámbito también podemos encontrar algunos lugares terrestres como los manantiales, las piedras con figuras específicas, las cuevas, las lagunas y diversos animales. Según Llanque, Dios se presenta ante los humanos para "detectar la sensibilidad o la insensibilidad de los hombres a las necesidades de sus congéneres o del bienestar de los animales (...) mediante sus mensajeros que pueden ser tanto humanos, animales, como los elementos atmosféricos" (Llanque 2004: 125). Es por ello que para el/la andino/a en cada uno de estos fenómenos hay una presencia espiritual que forma una sociedad extra-humana, donde estos espíritus no son ni totalmente buenos ni puramente malos (cf. van den Berg 1989: 122).

Estos fenómenos pueden tener una doble dirección dentro del esquema de 'tres *pachas*'. La dimensión vertical, que tiende un puente de relación y conexión (*chakana*) marcada por la correspondencia entre las 'tres pachas' (*alax pacha*, *aka pacha* y *manqha pacha*[11] en aymara, *hanaq pacha*, *kay pacha* y *uray pacha* en quechua), y la horizontal, que promueve una complementariedad entre lo masculino y lo femenino. Por ello, para el/la andino/a, cada fenómeno de transición tendrá su pareja. Estos fenómenos re-crean una cruz muy significativa de relacionalidad entre distintos ámbitos y espacios de la *Pacha* en busca del equilibrio[12] cósmico (cf. Estermann 1998: 166).

10 Para una mayor profundización, consultar: Estermann 1998: 165-171; van den Berg 1989: 118-144; Jolicoeur 1996: 19-25; Valencia 1999: 25-28.

11 *Alaxpacha* (el mundo de arriba o del más allá, cielo), *akapacha* (este mundo o planeta Tierra), *manqhapacha* (el mundo de abajo, de adentro, o de la oscuridad) (cf. Llanque 1995: 183-184).

12 Equilibrio entendido como 'balance de fuerzas contrarias y al mismo tiempo complementarias', fuerzas complementarias que no se excluyen como bien-mal en el cristianismo occidental, sino donde se da un equilibrio donde ninguna sobrepasa su límite (cf. Van den Berg 1989: 123).

A su vez, estos fenómenos pueden tener dirección desde el mundo de arriba *(hanaq/alax pacha)* hacia el intermedio *(kay/aka pacha)*. En este caso podemos pensar en la lluvia y el rayo que tienen una dirección de arriba hacia abajo, mientras que en el sentido opuesto podemos pensar en los cerros *(apus)* que ascienden desde la tierra. Lo mismo sucede en la dirección hacia el mundo inferior *(uray-manqha pacha)* donde la *Pachamama*[13] tiene un rol primordial en la relación entre el mundo intermedio e inferior, o las cuevas con el mismo tipo de relación, pero en dirección del mundo inferior al intermedio.

Pero, como ya se dijo, más que localizar cada fenómeno en el universo cósmico andino, es importante comprender el sentido o impulso religioso por el cual el/la andino/a se dirige, a través de diversos ritos y prácticas, a estos/as intermediarios/as (en este caso los espíritus presentes en los fenómenos naturales), otorgándoles una función específica. Estos fenómenos naturales como el rayo, la lluvia, el granizo, el sol u otros, pueden cooperar al cuidado de la vida de todos los seres vivos o también amenazar esta vida y con ella el equilibro vital cósmico. En definitiva, estos fenómenos despiertan la sensibilidad del andino/a para mantener el equilibrio entre todos los seres vivos (incluido el ser humano) en la *Pacha*, equilibrio que es Vida en abundancia.

Como **mediadores más específicos** dentro del mundo andino encontramos a los ***achachilas* o *apus***. Éstos son considerados la fuerza espiritual que emana de los cerros y de las montañas. La fe en ellos está vinculada a necesidades prácticas, siendo muchas veces los protectores de la comunidad. La fe en ellos conlleva una práctica que llega a constituir un modo de ser, generando una tradición ancestral que debe ser cuidada y mantenida (cf. Colque 2002: 70-71). Colque subraya que estos espíritus protectores pueden ser femeninos, *awicha*[14], o algunos cerros pueden albergar dos protectores: un *achachila* y una *awicha* o *t'alla*. Esto nos muestra una vez más la lógica de complementariedad andina.

Según Colque, el/la andino/a otorga algunos atributos a los/as *achachilas/awichas*, atributos que nos permiten comprender el tipo de mediación que ejercen. Estos atributos son tres: el de seres tutelares

[13] Madre tierra (espíritu protector femenino).

[14] Abuela, espíritu tutelar femenino.

o protectores de vida, y por lo tanto criadores de vida tanto vegetal como animal y humana; el de reguladores de la organización social, por ello se les ofrece ritos para la prosperidad comunitaria o para que iluminen la elección de la autoridad; y el tercer atributo es el de dar sentido a la vida, ya que nos recuerdan el camino de nuestros ancestros. Aquí los/as *achachilas/awichas* ayudan a dar continuidad y afirmar la identidad, a continuar por el camino trazado por los antepasados (cf. Colque 2002: 70-77).

Desde estos atributos podemos comprender por qué el/la andino/a se dirige a los/as *achachilas/awichas*. El primer atributo está íntimamente relacionado con el de los fenómenos de transición apenas visto: procurar protección de la vida para re-crear más vida. Los otros dos atributos nos dan nuevos significados en la relación del andino con sus mediadores: recibir bendiciones para la comunidad y afianzar su identidad haciendo memoria de sus antepasados.

Otra **mediación especial**, muy relacionada con lo que venimos describiendo, es la ***Pachamama***. Mediación especial porque en ella hay una densa presencia de Dios que lleva al o a la andino/a a considerarla "sacramento del amor de Dios, porque contempla y testimonia el actuar de Dios en la naturaleza como fuente de vida" (Llanque 2004: 134). Entonces, el cuidado y respeto a la tierra, y en ella a la *Pachamama*, es la oportunidad de encuentro con la divinidad. Encuentro a través de diversos ritos, ofrendas y pedidos enmarcados en los ciclos de la naturaleza. Todo esto porque para el/la andino/a la *Pachamama* es la naturaleza objetivada en la tierra, a la que reconoce como una madre fecunda, porque de ella brota toda la vida, sea ésta animal o vegetal. Y porque es vida, es sagrada, y por lo tanto es mediadora entre la comunidad humana y la divinidad. Destruirla, agredirla, es agredir la relación con Dios o en términos andinos, romper el equilibrio en la *Pacha*.

Por lo apenas dicho es que la *Pachamama* puede ser considerada una mediación especial ya que, en cierta manera, engloba o está en íntima relación con otras mediaciones (*achachilas*, fenómenos naturales, etc.).[15] Tal vez es por eso que muchas veces ha sido asociada

[15] Un ejemplo que nos puede ayudar a intuir esta comunicación es ver la relación entre el *apu* y la *Pachamama*. Aquí podemos observar un ejemplo vital y fundamental de la relacionalidad marcada por la complementariedad (masculino-femenino) y reciprocidad. El *apu*, dominando el espacio entre el mundo de arriba y el intermedio, tendría la función de mandar la lluvia y dar el sol para la fecun

directamente como una divinidad, como una Diosa misma. Pero como lo expresa muy bien Valencia en el título de su obra, la *Pachamama* es revelación del Dios Creador, cargada de muchísima densidad divina, pero no es Dios. ¿Por qué se dirige el/la andino/a a la *Pachamama*? Porque es la generadora y protectora por excelencia de la vida. Por eso es sacramento del amor de Dios. Si no se cuida el equilibrio en ella, todo muere, no hay productos (papas, cereales, etc.) ni animales. La fecundidad de la tierra es fecundidad para la comunidad andina. Es bendición divina que genera vida.

Otras **figuras importantes de mediación** con Dios en el mundo andino son la realidad de **'los/as santos/as'**. Marzal, hablando del catolicismo popular, pero en definitiva también reflejando la religiosidad del mundo andino, afirma que "es el 'santo', o sea, la representación visible de Jesucristo, de la Virgen María o de algún santo del calendario católico, su hierofanía fundante, pues ella es lo que explica mejor todo el comportamiento religioso popular" (Marzal 2002: 374). Cabe destacar que ésta es una opinión generalizada entre los distintos estudiosos de la religión en el mundo andino.[16]

Entonces, al hablar de 'santo/a', estamos haciendo referencia a las representaciones visibles (imágenes o cuadros) no sólo de los/as santos/as canonizados, sino también de la Virgen María y de Jesucristo en sus distintas advocaciones.[17] El 'santo/a' cumple una función de intercesor ante Dios, no tanto por su historia o hagiografía,

dación de la *Pachamama* que en su relación con el mundo inferior permitirá la germinación de las semillas. Es dentro de esta lógica que se inscriben los fenómenos naturales de transición a los cuales se dirige el/la andino/a, con el fin de mantener los bienes que le provee la naturaleza y para regular la convivencia de la comunidad.

16 "Otro elemento fundamental del catolicismo es el uso de intermediarios e intercesores espirituales, tanto sacerdotes como santos, para llegar a la divinidad" (Spedding 2004: 35). "Su rol (el de los santos) ha sido reestructurado en el sentido de que, siendo siervos y amigos predilectos del *Apu Qullana Awki*, ellos deben cumplir como mensajeros y mediadores entre Dios y la comunidad" (Llanque 1995: 37).

17 Sabemos que en el mundo andino existen innumerables advocaciones a Cristo y a la Virgen María. Sirvan como ejemplos éstas: El Señor de los Temblores, el Señor de Huanca, el Señor de Quillaca, el Señor de los Milagros, el Señor de Qoyllur R'iti, el Señor del Gran Poder, Santa Vera Cruz Tatita, el Cristo de Mailín, etc., y también la Virgen de Guadalupe, Copacabana, Urkupiña, Cotoca, Maipú, Andacollo, Luján, de la Candelaria, Mamacha Belén, Dolorosa del Colegio, etc.

sino que funciona como un mito, transmitiendo el poder sagrado de la divinidad hacia la persona o la comunidad. Por lo tanto el/la 'santo/a' ofrece protección (milagros) a la persona que le es devota, pero también cada comunidad o cofradía tiene su 'santo/a patronal' para todos ellos.

Marzal cree que esta re-interpretación y rol fundamental de los/as 'santos/as' como intermediarios/as se desarrolló en el espacio andino por tres motivos (cf. Marzal 1983: 203ss.).[18] En primer lugar, porque la primera catequesis recurrió a la vida de los/as santos/as por motivos pedagógicos para evangelizar, y a la vez porque la vida cultual cristiana de la época estaba muy centrada en el culto a la imagen. El segundo motivo es que la categoría de intermediario/a y mediación sagrada es algo muy latente en el pensamiento andino; y el último motivo es que los/as andinos/as descubrieron verdaderas manifestaciones de lo sagrado en los/as 'santos/as': eran milagrosos y cumplían sus promesas de premio-castigo.

Por todo esto, "a cada santo es atribuido un rol específico que es ejercido en la vida de los humanos aquí en la tierra. Por ejemplo, Santiago Apóstol: su campo de acción es la justicia; el de Juan Bautista es la fertilidad y salud del ganado, etc. Los santos no son puras imágenes, sino por el contrario viven muy cerca de la vida de un pueblo creyente" (Llanque 2004: 128). Son intermediarios/as con su especialidad propia en la resolución de problemas y dificultades. Es por ello que muchos/as de los/as 'santo/as' se asocian con fenómenos naturales. En este caso podemos observar que el/la andino/a se relaciona con 'los/as santos/as' en búsqueda de protección y soluciones frente a diversas amenazas contra la vida personal, comunitaria o cósmica.

18 Los roles y funciones de cada una de estas figuras intercesoras son de gran debate. Por ejemplo, "Marzal considera que 'los dioses del cielo' como el Sol, la Luna y el Rayo desaparecieron y que los santos católicos son transformaciones de las *wak'as* o deidades locales, por tanto deidades del *akapacha* (la Tierra), aunque es más común considerar que ciertos santos como Santiago son transformaciones de la deidad del rayo; Santa Bárbara es también imagen del rayo y, además, de las estrellas (...), y por tanto, serían deidades celestiales" (Spedding 2004: 49). Y sobre el mismo Santiago, otro autor opina que "algunos santos fueron introducidos e inculturados como 'pareja' de una deidad andina ya existente, tal como ocurrió con Santiago, pareja de *Illapa* (rayo), o la Santísima Cruz, pareja de *Pachamama*" (Estermann 1995: 43). Para algunos hay una transformación de la deidad del rayo a la imagen de Santiago, para otros son pareja y por lo tanto ambos siguen vigentes y más bien Santiago acompaña al rayo.

Hasta aquí hemos realizado un veloz repaso por los/as diversos/as mediadores/as en el mundo andino. Sobre su lugar, función y otras cualidades, hay que reconocer que es muy difícil sistematizarlo dada la riqueza y variedad de una religión como la andina, marcada por la oralidad y las tradiciones de cada comunidad *(ayllu)*[19], características culturales que no permiten elaborar un corpus doctrinal como el cristiano. Es siempre bueno recordar que "la verdadera fuente de la confusión no está en las categorías aymaras, sino en el intento del observador de igualarlas precisa y literalmente con las que prevalecen en la reciente cultura europea occidental" (Tschopik 1951: 95), y por lo tanto, creo conveniente respetar esta diversidad.

En definitiva, el desafío que nos plantea la experiencia andina de los/as diversos/as 'mediadores/as' es el de elaborar una teología de la mediación, que por una parte respete esta diversidad de mediadores/as con su lógica andina, y por otra parte se cuestione si estas mediaciones anulan o son compatibles con la unicidad y universalidad de la mediación de Jesucristo. Hemos dicho que muchos de los destinatarios de la ritualidad andina son estos seres mediadores; por lo tanto, no es banal y especulativa la pregunta de dónde está aquí la muerte y resurrección de Jesucristo como salvación definitiva.

3. El rol de los/as mediadores/as andinos/as

Para poder responder al cuestionamiento apenas formulado, se hace necesario profundizar el rol que cumplen en la religión andina los/as intermediarios/as. Para esto, partimos del presupuesto que "las mediaciones religiosas son necesarias, porque los seres humanos no pueden practicar su religión sin ritos, como lo asumió la antropología de la religión, y porque Cristo asumió todo lo humano en la encarnación y dejó mediaciones obligatorias, que son los sacramentos" (Marzal 2000: 388).

En el cristianismo existen mediaciones obligatorias, los sacramentos, pero que sean obligatorias no significa que excluyen la posibilidad de otras mediaciones surgidas del ambiente cultural de un pueblo. Es por ello que dentro del catolicismo popular podemos encontrar al menos cinco mediaciones (Marzal 2000: 388ss.): las imágenes (muy relacionadas con 'los/as santos/as'), el agua bendita, las fiestas, los castigos (vinculados a 'los/as santos/as') y el pago a la *Pachamama*. Tres de estas mediaciones nos interesan en nuestro estudio ya que nos pueden otorgar información sobre el rol de los/las mediadores/as andinos/as.

[19] Comunidad originaria.

El valor que las imágenes tienen como mediación de la fe radica en que explicitan la relación con Cristo, considerando que esta relación es el núcleo del cristianismo. En el caso andino esta relación se da más por medio de la imagen de los 'santos Cristos' que lo representan, que por los evangelios con la figura histórica de Jesús. El autor justifica que esto es válido porque "no puede olvidarse que el valor de una relación no se mide por la mediación que se usa, sino por la intensidad de la relación" (Marzal 2002: 389). En una cultura marcadamente oral[20] y material como la andina, es comprensible y justificable que la mediación más potente y fuerte sean las imágenes y no tanto la escritura sagrada, como son los evangelios o la Biblia.

Esta primera mediación está íntimamente relacionada con 'los castigos'. Marzal subraya que 'los castigos' pueden ser infligidos por Dios y 'los/as santos/as' cuando el/la andino/a comete un pecado o alguna falta cultural. La lectura de esta experiencia religiosa "consiste en ver en éstos (la enfermedad, los desastres naturales o el fracaso de la política económica), al margen de sus causas naturales (la propagación de un virus, los terremotos propios de las zonas sísmicas o la incapacidad de interés de los políticos), a Dios o a determinados 'santos', que de ese modo amonestan a los creyentes para cambiar de vida y liberarse de sus propios pecados" (Marzal 2002: 391). Para el autor, el rol de los/as mediadores/as andinos/as es de premio-castigo, aunque personalmente prefiero hablar de estímulo para despertar la sensibilidad de el/la andino/a, para que cumpla con sus obligaciones. Recordemos que estamos frente a una cultura que no vive el dualismo occidental profano-sagrado y por lo tanto todo acontecimiento, desde los naturales a los sociales, tiene un significado reli-

[20] "El pensamiento aymara (...) se encuentra diseminado en sus miembros y estructuras bajo las categorías básicas de una tradición oral existente: mitos, cuentos, leyendas, proverbios, etc., transmitidos de generación en generación. Es un pensamiento que en el correr de los tiempos, por su contacto, encuentros y desencuentros con otras culturas, ha encontrado nuevas maneras de ver su realidad y de reformular su cosmovisión sin dejar de lado los elementos y criterios propios de su tradición oral" (Valencia 1999: 37).

gioso que expresa "algo" sobre su relación con Dios y el equilibrio cósmico que ha de reinar en la *Pacha*.

En cuanto al pago a la *Pachamama*[21], Marzal lo interpreta como un rito indígena al que se le da un significado cristiano (cf. Marzal 2002: 198ss.). Según sus investigaciones, son tres los motivos explícitos para realizar el pago: "porque 'la *Pachamama* tiene hambre', para que 'no castigue' y para 'agradecer todo lo que nos da'" (Marzal 2002: 202). Las dos primeras motivaciones siguen moviéndose en el esquema premio-castigo que el autor ya ve en las otras dos mediaciones analizadas. Pero el tercer motivo nos otorga una nueva clave de interpretación sobre el rol de los/as mediadores/as. En este caso la *Pachamama* es una intermediaria entre Dios y el ser humano al manifestar con su fertilidad la providencia de Dios. Es por ello que "en el rito se agradece a la *Pachamama* lo que da, y se pide que lo siga dando" (Marzal 2002: 202). Aquí se da una mediación de agradecimiento y pedido de seguir recibiendo bendiciones para que la tierra produzca frutos. Es una relación con un Dios que se revela como Madre bondadosa y amorosa que da vida, haciendo que la tierra sea fértil.[22] Desde esta clave podemos afirmar que el pago "es una forma de culto cristiano perfectamente ortodoxa, puesto que, como se puede venerar a los santos por ser intermediarios de Dios, así se puede venerar a la tierra, que es un símbolo de su providencia" (Marzal 2002: 202) o, como ya lo hemos dicho, la *Pachamama* es "sacramento del amor de Dios" (Llanque 2004: 120-124).

Otro autor que profundizó el tema del rol de los/as mediadores/as ha sido Enrique Jordá en su tesis doctoral presentada en 1981 en la Universidad Católica de Perú. Su análisis sigue un esquema desde tres fenómenos: los espíritus superiores, los/as santos/as y las imágenes. Para el primero y el último fenómeno, realiza todo un recorrido

[21] N. Valencia, al analizar el pago a la *Pachamama*, afirma que los términos de 'pago' (de pagar), 'despacho' (de enviar) y 'alcanzo' (de alcanzar) son palabras castellanas que indican la responsabilidad y obligaciones que el/la andino/a debía tener en cuenta como esclavo y colono del sistema colonial. Y por ello se pregunta cuáles son las fuentes o los presupuestos para afirmar definitivamente estas denominaciones y el carácter de esta expresión religiosa aymara. Por lo tanto, valorar esta experiencia religiosa exige ir más allá de esos adjetivos impropios que despojaron la manera de pensar y comunicar existentes en este pueblo, y por ende remitirnos a sus orígenes (cf. Valencia 1999: 53-54).

[22] Éste no es un hecho secundario en la región andina dada la dificultad para que la tierra produzca, y el ambiente hostil donde vive el/la andino/a.

histórico, desde el Antiguo Testamento hasta hoy, sobre cómo la teología cristiana ha enfrentado el tema de los espíritus superiores o mediadores/as y las imágenes.[23] Cree que es un tema sumamente delicado y que exige profundización ya que es una realidad que se impone en la región andina. A su vez es importante estar atentos a su ambigüedad y subrayar, más que el aspecto del temor, la función de equilibrio que juegan los mediadores. Para el autor, el desafío es "encontrar el modo concreto y convincente de mostrar que Cristo llena con creces ese espacio y función que damos a los seres intermedios o superiores locales, y que podemos dirigirnos para todo eso también a Cristo (...) por lo tanto es aceptable una representación de esos seres como servidores del Dios único y supremo, del que dependen todos los demás seres" (Jordá 2003: 262).

En cuanto a 'los/as santos/as', su tesis es que "la asimilación y reinterpretación de seres nativos superiores como ángeles o santos/as ha sido algo que se ha dado en la historia de la misión de la Iglesia, y no se puede descartar entre nosotros" (Jordá 2003: 262). Frente a esto, se hace necesario presentarlos como modelos para imitar y subrayar que no pueden hacernos ningún mal ni debemos temerles. En cuanto a las imágenes, su análisis se detiene mucho en la posibilidad de que éstas se vuelvan ídolos. Sostiene que es importante entenderlas desde un contexto andino, pero recordando siempre que "no se puede anteponer la imagen de un santo a la imagen de Dios en el hombre; no se puede matar a un hombre por el honor de una imagen de material de la tierra" (Jordá 2003: 270).

Repasando todo el análisis realizado por Jordá, aun si no lo expresa claramente, defiende que la experiencia religiosa alrededor de los/as mediadores/as andinos/as, sean éstos los espíritus superiores o los/as santos/as o las imágenes, es consecuencia de la opresión social, económica y de la naturaleza en la que vive el pueblo aymara (donde radica su análisis). Y afirma que si se promueve una liberación de esta opresión, se irá perdiendo todo este sistema de coordenadas en la relación con Dios.[24] Por lo tanto, para el autor, el rol de los/as inter-

[23] Escapa del presente trabajo realizar un recorrido histórico, pero recomiendo la lectura del desarrollo que presenta el autor (Jordá 2003: 245-274).

[24] "Vemos, pues, la urgencia de cambiar estructuras de opresión de nuestro pueblo aymara a nivel religioso-cultural, sobre todo de naturaleza opresiva y a nivel socio-político, si queremos que la visión de seres superiores invisibles llegue a ser menos onerosa para todos y así vaya desapareciendo. Es lo que ocurre cuando

mediarios/as es de protección y liberación de la dominación de fuerzas superiores, sean éstas naturales o sociales, ya que el andino ha creado un "cristianismo aymara-cristiano, por el cual busca solucionar, con santos cristianos y con espíritus nativos, las preocupaciones que lo acosan" (Jordá 2003: 193).

Pienso que las posturas de estos dos autores en sus obras analizadas[25], tanto la de Manuel Marzal como la de Enrique Jordá, carecen de mayor profundización en la interpretación de los/as mediadores/as andinos/as[26] desde la misma cosmovisión andina. El juzgar el rol de mediación como castigo-premio o como liberación de una opresión social y natural no toma con radicalidad la relacionalidad fundante del vivir y existir (que también es religión) andino.[27] Podemos rescatar pistas que asumen el principio fundante de la relacionalidad, cuando Marzal habla de agradecimiento a la *Pachamama* y el pedido de continuar con su bendición, o cuando Jordá subraya la importancia de poner en luz más bien el rol de equilibrio de estos espíritus superiores y no tanto el temor o miedo a ellos.

Un autor que explícitamente se pregunta sobre los destinatarios de los ritos aymaras es Hans van den Berg, pues otorga algunas claves que considero sumamente válidas para nuestro tema, ya que las encuadra en la cosmovisión aymara y recoge el aporte de los autores antes mencionados junto a otros. Al investigar la valoración de los/as destinatarios/as de los ritos andinos, el autor se sorprende de que muy pocos autores lo han investigado de manera explícita. Nombra

un aymara se traslada a la ciudad: allí ya no están dominando esos seres: ni *Pachamama* ni el Rayo ni otros seres, y automáticamente, aunque les conserve cariño, se libera de ellos y se despreocupa, porque allí ya no tienen dominio ni poder" (Jordá 2003: 264). En cierta manera es verdad lo que afirma el autor, pero también podemos reconocer que el/la andino/a de la ciudad sigue efectuando ciertos ritos (como el pago a la *Pachamama*) o se vuelve devoto/a de un/a 'santo/a', tal vez transfiriendo allí su vivencia con los seres superiores.

25 Recordemos que sus obras, o al menos el momento de estudio y análisis de campo, tienen más de 25 años de antigüedad.

26 Cuando digo mediadores/as andinos/as me refiero tanto a los originarios como a aquellos asimilados del panteón cristiano, buscando en lo posible no hacer una oposición entre lo andino y lo cristiano, sino tomando la religión andina como una síntesis nueva.

27 Con esto no quiero anular o rechazar toda la obra y trabajo de estos autores, ya que en otros temas andinos han tenido gran profundidad y sus estudios son de mucho valor.

a Jordá, que hemos apenas analizado, y al equipo pastoral de la Prelatura de Juli (Puno) con una visión muy diferente a la de Jordá. Por ejemplo Cadorette, siguiendo un análisis semántico realizado por F. McGourn, concluye en que tenemos que reconocer que hay diferentes monoteísmos: uno que se fija más en un Dios trascendente concebido desde la racionalidad que coincide más con la cultura occidental, y otro que subraya más a Dios inmanente en su creación, no tan racional y que corresponde más a las sociedades rurales. Por lo tanto, "los llamados dioses aymaras son claras manifestaciones de este Dios inmanente y son tan 'ortodoxos' como los 'ángeles' y 'demonios' del cristianismo occidental" (Van den Berg 1989: 233). Esto significa que los aymaras "son tan monoteístas como cualquier cristiano europeo" (*ibídem*).[28]

Desde esta perspectiva, los aportes de Hans van den Berg se desarrollan alrededor del hecho de que los aymaras acentúan lo que podemos llamar 'celebración de la creación', donde los ritos son sacramentos del ciclo vital de la naturaleza. Por lo tanto, los ritos no deben ser 'espiritualizados' como defiende Jordá, sino más bien evitar sus aspectos negativos, que los mismos andinos reconocen que hay en ellos. Para el autor, "la espiritualidad que se manifiesta en ellos y que se caracteriza por el respeto y la admiración de la creación, siempre merece ser profundizada" (Van den Berg 1989: 238). Esto porque el/la andino/a "tantea el pulso de la tierra, las vibraciones de la naturaleza; siente la presencia de las fuerzas que Dios ha puesto en su creación, y está en constante comunicación con estas fuerzas, que son como manifestaciones de un Dios que está presente en todo lo que ha creado" (Van den Berg 1989: 238). Esta actitud fundante de el/la andino/a hacia sus mediadores/as es fundamental, ya que "del equilibrio de estas fuerzas depende su existencia, depende la seguridad de su vida" (Van den Berg 1989: 238).

Luego de este recorrido por diversos autores, podemos afirmar que el rol de los/as mediadores/as andinos es principalmente el de ser *chakanas* (puentes) entre la divinidad, los seres espirituales, la na-

28 En la misma línea se encuentra Diego Irarrázaval que afirma que los pobres nos manifiestan diversos rostros de Dios que son expresión del "acercamiento al misterio inagotable de Dios. (...) Rostros de protector, salvador, de madre, de espíritu, de padre, de crucificado, de divinidad local, de santo. Así, los marginados anuncian a un Dios trascendente pero con imágenes encarnadas" (Irarrázaval 1987: 59-60).

turaleza y el/la andino/a. Todo esto con la finalidad de mantener, fortalecer y manifestar el equilibrio y la armonía en la *Pacha*. Para mantener y manifestar esta presencia de Dios en la creación, el/la andino/a se dirige con distintas actitudes (buscando bendición o protección, agradeciendo, ofreciendo, implorando, dando, etc.) a sus intermediarios/as dependiendo del tiempo y de la situación.

Cada acontecimiento en la *Pacha* tiene que despertar su sensibilidad, que lo lleva a ir leyendo la creación y las relaciones inter-personales, para saber cómo actuar y qué hacer (ritualidad); con la finalidad de relacionarse de manera adecuada con estas "'fuerzas' que protegen y amparan, que ayudan a proteger su comunidad, su hogar, sus cultivos y sus ganados, que ayudan a encontrar esa seguridad de la vida" (Van den Berg 1989: 238). Fuerzas que son manifestación de la divinidad y que las encuentra, por ejemplo, en los fenómenos naturales y de transición, en los *apus*, *achachilas*, *Pachamama*, 'santos/as', vírgenes y Cristos.

Esta aproximación a los/as mediadores/as andinos/as nos demuestra que la apertura al misterio se manifiesta con una gran variedad de características, que son representadas por los/as mediadores/as andinos/as. En la cultura andina, caracterizada por lo concreto y las funciones, se comprende mucho mejor un Dios no tanto de atributos esenciales, sino que actúa y se manifiesta en diversos fenómenos y figuras, con la finalidad de explicitar la armonía cósmica que es vital para el pueblo. Son estas características las que exigen a la teología "reflexionar más sobre la inmanencia de Dios en su creación y profundizar el concepto de protección y amparo que es tan característico de la espiritualidad aymara" (Van den Berg 1989: 238).

Entonces, el siguiente paso es buscar una categoría cristiana que nos permita abordar el tema de la inmanencia de Dios en la creación. Tema que, a mi parecer, está íntimamente relacionado con la realidad de equilibrio y armonía cósmica en el mundo andino, realidad en la cual juegan un rol protagónico los/las mediadores/as andinos/as. En definitiva, podemos afirmar que el rol de los/as mediadores/as es el de ser *chakanas* que ofrecen protección-amparo. Protección y amparo que están íntimamente relacionadas con la manifestación del Dios-*Abba*[29] cristiano, y que admiten ser expresadas de tantas maneras, según las experiencias culturales.

[29] Vocablo en arameo que significa padre en sentido cariñoso: papá, papito.

4. El Resucitado: *chakana* cósmica de Dios

Como ya se dijo, la religión andina es cosmocéntrica, en el sentido en que no existe centro alguno, sino más bien un 'orden cósmico de relaciones', donde Dios tiene la función de re-crear un cosmos desde el caos. Por lo tanto Dios hace parte del cosmos como una red universal de relaciones donde Todo está en Dios (cf. Estermann 1995: 37).[30]

Entonces, la religión andina se sitúa dentro de lo que se ha llamado cristianismo cósmico.[31] Mircea Eliade (1973: 189-200) habla de este cristianismo como algo latente aún hoy en el sudeste europeo, manifestándose en el folklore de esas regiones, y que tiene su génesis cuando los misioneros cristianos "se enfrentaron sobre todo en Europa Central y Occidental, con religiones populares vivas" (Eliade 1973: 189). Allí los campesinos "por su propio modo de existir en el cosmos, no se sentían atraídos por un cristianismo 'histórico' y moral" (Eliade 1973: 190), nutriéndose de lo que podríamos llamar cristianismo cósmico.

Los habitantes de la época "comprendían el cristianismo como una liturgia cósmica. El misterio cristológico implicaba asimismo el destino del cosmos. *'Toda la naturaleza suspira en la espera de la Resu-*

[30] Estermann habla de un panenteísmo andino que no es un deísmo porque la inmanencia divina es un supuesto indudable en los Andes. Pero tampoco es un teísmo que afirma la personalidad de Dios, ya que el concepto occidental de persona no ha arraigado en la vivencia andina, y tampoco es un panteísmo ya que anularía el principio de complementariedad y reciprocidad que son fundamentales en el pensamiento andino. Según el autor, esta idea de panenteísmo ha sido defendida, por ejemplo, por San Agustín, Juan Escoto y la mística cristiana (cf. Estermann 1995: 37). También Torres Queiruga habla del panenteísmo como afirmación de lo humano (cf. Torres Queiruga 2000: 28-30).

[31] Para nuestra fundamentación del cristianismo cósmico seguiremos la argumentación de Moltmann que, aun si se mueve en un pensamiento europeo-occidental, la considero válida para nuestra investigación. "¿El cristianismo es una religión antropocéntrica o una religión cosmocéntrica? Esta pregunta se retrotrae hoy desde la misión cristiana y desde los diálogos interreligiosos a la fe cristiana. Frente a las religiones asiáticas, denominadas 'religiones naturales', se proclamó la fe cristiana como una 'religión personal' y se interpretó después como una 'religión histórica' porque tanto las dimensiones personales como las dimensiones históricas se ajustaban mejor a los postulados internos de la civilización occidental, en cuya difusión cooperó la misión cristiana. Por eso es muy comprensible que las gentes de Europa y América, sensibilizadas a los desastres ecológicos, se vuelvan a las religiones asiáticas 'de la naturaleza' para buscar en ellas la terapéutica para sus almas dañadas y también para su mundo enfermo" (Moltmann 1993: 372).

rrección' [32]" (Eliade 1973: 191). Por lo tanto, para este cristianismo "la Naturaleza no es el mundo del pecado, sino la obra de Dios" donde "los sacramentos santifican asimismo la Naturaleza" (Eliade 1973: 191).[33] Es interesante subrayar que para el autor este "'cristianismo cósmico' no es una nueva forma de paganismo ni un sincretismo pagano-cristiano. Es una creación religiosa original en la que la escatología y la soteriología adquieren dimensiones cósmicas"[34] (Eliade 1973: 191). Creo que es la realidad que encontramos en la religión andina, donde la nueva creación (Ap 21: 1 "un cielo nuevo y una tierra nueva") está ya manifestándose, y donde la salvación no es personal, sino un equilibrio cósmico que parte desde el ser pareja (*jaqi*[35] *o runa*), pasa por la comunidad, hasta englobar toda la *Pacha*.

Por lo tanto, en una religión como la andina, la relación con Cristo, único mediador y Salvador, se da principalmente en la relación con el cosmos, desarrollando lo que Moltmann llama "experiencia cosmológica de Dios".[36] Experiencia que hace nacer en el/la andino/a una conciencia profunda, en "que la naturaleza es donde reside Dios[37]

[32] Resaltado mío. Al respecto, recordemos que éste es un motivo central, tanto de la liturgia pascual como del folklore religioso de la cristiandad oriental.

[33] "Exactamente igual que la historia, la naturaleza es escenario de la gracia y espacio de redención. Una cristología que se extienda a sus dimensiones cósmicas desatará la pasión por la tierra amenazada" (Moltmann 1993: 375).

[34] A propósito de esta creación religiosa el autor dice que "el Ser supremo, Cristo, sin dejar de ser el *Pantokrator*, desciende sobre la tierra y visita a los campesinos (...) este Cristo no es 'histórico', ya que la conciencia popular no se interesa por la cronología ni la exactitud de los acontecimientos ni la autenticidad de los personajes históricos" (Eliade 1973: 191s.). Algo muy parecido a lo que encontramos en la experiencia religiosa andina en referencia a los Cristos, tomados como 'santos'.

[35] La pareja aymara o ser humano.

[36] "El cristianismo, justamente porque invita a la fe personal en Cristo, no es antropocéntrico sino cristocéntrico. El cristianismo, justamente por existir en comunidad, no es eclesiocéntrico sino teocéntrico. El cristocentrismo y el teocentrismo, lejos de excluir el cosmos, lo incluyen. (...) Sólo las dimensiones cósmicas dan un sentido total a las experiencias humanas, históricas, de Cristo. Sólo se puede concebir a Cristo en sentido inclusivo. El que concibe a Cristo en sentido exclusivo, no para otros sino contra otros, no ha comprendido al reconciliador del mundo" (Moltmann 1993: 373).

[37] "Dios no tiene que venir al mundo, porque ya está siempre en su raíz más honda y originaria; no tiene que intervenir, porque su acción es la que lo está sustentando y pro-moviendo todo; no acude e interviene cuando se le llama, porque es Él quien desde siempre está convocando y solicitando nuestra colaboración" (Torres Queiruga 2002: 26).

como el poder generativo de la vida en toda la creación, hasta en lo más primitivo y aun en las piedras inconscientes" (Eliade 1973: 134). Envuelto en esta experiencia de Dios, la función del andino es ser "mayordomo, administrador de la creación, y es responsable de ella. (...) Su responsabilidad es mantener el orden establecido y asegurar una relación armónica con un Dios, con su comunidad y con la *Pachamama*" (Llanque 2004: 122s.) y también con las demás mediaciones andinas.

El/la andino/a cumple su rol consciente de que los ritos y fiestas son celebraciones fraternas de la vida y de la presencia armónica de Dios, ya que expresan las relaciones sociales de reciprocidad, hechas de gratuidad y responsabilidad. Entonces, el pecado consiste principalmente en la ruptura o interrupción de las relaciones armónicas, principalmente la negación, la indiferencia y la insensibilidad hacia Dios presente en la naturaleza (cf. Llanque 2004: 135).[38]

En esta experiencia de fe andina la figura de Cristo Resucitado se manifiesta como vida, ya que el Resucitado es aquel que ha vencido a la muerte para darnos la posibilidad de la Vida plena. Cristo está presente en los/as mediadores/as andinos/as porque asume un valor primordial como "primogénito entre muchos hermanos; *Cristo es el primogénito de toda la creación*. Jesús es el Mesías de Israel; Jesús es el hijo del hombre para las naciones; *Jesús es la cabeza del cosmos reconciliado*. El cuerpo de Cristo es la Iglesia; el *cuerpo de Cristo es todo el cosmos*. Cristo existió como Jesús de Nazaret, Cristo 'existe como comunidad', *Cristo existe como cosmos*[39]: *Christus semper major*" (Moltmann 1993: 372s.).

¿Por qué no pensar, entonces, que todos las/los mediadores/as andinos/as son manifestación de este Cuerpo de Cristo cósmico? Cristo cósmico, que en otra palabra es el Resucitado que "está también actuando de modo inmanente en el 'corazón del universo', como dijo Teilhard de Chardin. No está sólo en las víctimas humanas de la

[38] Y esta profunda experiencia andina nos abre una puerta de diálogo con la actual teología europea, que busca anular el dualismo e intervencionismo de Dios en la creación. "Quien obra siempre es Dios; quienes podemos estar pasivos o resistirnos somos nosotros. Lo grande es que nuestro esfuerzo está siempre precedido y acompañado por su presencia activa y amorosa, inscrito en su acción más amplia y poderosa, que nos invita a sentirnos sin obligaciones y nos mueve sin forzarnos" (Torres Queiruga 2000: 32).

[39] El resaltado hasta aquí es mío.

historia del mundo, sino también en la naturaleza sacrificada" (Moltmann 1993: 377).[40] ¿Acaso los/as mediadores/as no tienen el rol de explicitar el equilibrio cósmico liberando a la naturaleza, y por ende al ser humano, del pecado y la esclavitud para generar vida digna y en abundancia?

Esto es posible porque "el ámbito de la soberanía de Cristo es toda la creación, lo visible y lo invisible, todos los ámbitos que envuelven la humanidad y en los que participan los hombres, y también esos ámbitos que están lejos de los hombres porque son inaccesibles, como el cielo, los mundos de las potencias divinas" (Moltmann 1993: 377).

Entonces hay una presencia del Resucitado que acompaña a la creación, que gime y tiene dolores de parto, en el transcurrir hacia su reconciliación plena o, en términos andinos, hacia el equilibrio armónico. Por lo tanto, el cosmos está 'cristificado'[41], ya que "Dios entra en el mundo para hacerlo su digna morada. Todas las cosas participan sin reservas en la gloria de su vida inagotablemente creadora. Esto se puede llamar la 'deificación del cosmos' si se ve su fundamento en la *encarnación cósmica* de Dios" (Moltmann 1993: 406). Deificación que en el pensamiento andino podemos expresar como *chakana* cósmica, donde el Resucitado se manifiesta y re-vela (se muestra) cada vez que es expresado el equilibrio en la *Pacha* por medio de los/as mediadores/as andinos/as.

A este punto surge la pregunta de cómo comunicarnos con el Resucitado, ya que la resurrección nos "dice que Cristo está vivo hoy y que por lo tanto la suya es una presencia real, con la que sólo tiene sentido una relación actual" (Torres Queiruga 2003: 12). Pero que a su vez "no es una relación fácil, porque rompe los esquemas ordinarios de las relaciones humanas; pero es viva y eficaz, como muestra toda la historia de la vida cristiana"[42] (Torres Queiruga 2003: 12).

40 Por lo tanto, como dice el autor, "Cristo Resucitado no está presente únicamente en el espíritu de fe y en el espíritu de comunidad ni está latente únicamente en la historia del mundo" (Moltmann 1993: 377).

41 "La cristología cósmica habla de cosmos reconciliado, 'cristificado', y se distingue así de cualquier mística del cosmos, antigua o nueva, de la mística india y de la mística 'posmoderna'" (Moltmann 1993: 376).

42 El autor continúa diciendo que es "un problema importante, que preocupó de manera intensa a nuestros místicos clásicos, pero que sin duda debiera recibir una atención más expresa por parte de la teología actual" (Torres Queiruga 2003: 12).

Paradójicamente, pienso que ésta es la experiencia fundante del pueblo andino, ya que el rol que cumplen sus mediadores/as es el de manifestar (re-velar) la presencia y fuerza creadora del Resucitado en la creación y el cosmos.[43] En el pensamiento de la cultura europeo-occidental, expresado por Moltmann, "los mediadores de la creación –el espíritu y la Palabra– aguardan y fuerzan la liberación de todas las cosas. Así pues, la 'creación encadenada' no sólo está necesitada de redención sino que tiene hambre y sed de la justicia de Dios" (Moltmann 1993: 392). En el caso de la cultura andina, que se diferencia en muchos aspectos de la occidental, los/as mediadores/as no serán tanto la Palabra del Verbo, sino el espíritu del Verbo. Espíritu que se muestra en diversos seres mediadores andinos que expresan la fuerza divina, que libera y busca justicia, que protege y bendice al/la andino/a, que le da seguridad en su vida, que le permite gozar del Reino de Dios.

En su estudio sobre Jesús Resucitado, G. O'Collins termina con un capítulo sobre cómo comunicar a Cristo Resucitado a la gente (O'Collins 1988: 301-314). Comunicación que, en su opinión, ha sido muy descuidada por las cristologías actuales al centrarse en lo histórico y bíblico, pero menospreciando lo simbólico, lo experimental y litúrgico en esta comunicación. Para el autor, toda comunicación "debe poner atención en la interpretación de la experiencia, la participación (y construcción) del significado y la transmisión de la información" (O'Collins 1988: 302). Y el símbolo ayuda a esta comunicación ya que une a las personas, interpreta sus experiencias humanas y religiosas y las hace partícipes de un diálogo que construye significado. De la misma manera la experiencia ofrece información y transmite significado por medio del contacto inmediato con la realidad. Y lo mismo con el simbolismo litúrgico.

Para el autor, un ejemplo de comunicación del Resucitado es el Evangelio según S. Juan, al presentar a Jesús como la vid, el buen pastor, el pan de vida, ya que apela a lo que percibimos en nuestras vidas para expresar el misterio de Cristo o la interacción de Jesús con

43 "Dios prepara con la conservación y evolución este perfeccionamiento de la creación, ya que su gracia fuerza la manifestación de su gloria. Pablo percibió esto en el 'gemido' y 'anhelo' de libertad (libertad en la gloria de Dios) de la creación cautiva. Los que viven la fe 'las primicias del Espíritu' ven en todas las cosas el mismo anhelo del Espíritu como impulso y tortura al mismo tiempo" (Moltmann 1993: 392).

los demás. Finalmente, propone la liturgia como el ámbito para la comunicación del Resucitado. Pero una liturgia que nos haga "mirar más allá del culto de la Iglesia y de la presencia sacramental de Cristo hacia otros signos y símbolos de esta presencia dinámica" (O'Collins 1988: 309). Que nos revele que cada rostro humano es presencia del Resucitado, o que en cada sufrimiento humano hay una presencia continuada de Cristo, o en la historia del mundo que se despliega como una historia de reconciliación cósmica y humana (Rm 5: 10-11; 2 Co 5: 18ss; Col 1: 20ss.).

Desde estas claves, que nos da O'Collins para comunicar al Resucitado a la gente, creo que los/as mediadores/as andinos/as reúnen las características de ser un símbolo muy fuerte, de expresar una experiencia sumamente intensa y ser centrales en la sacramentalidad andina, como hemos podido ver anteriormente. Por lo tanto, pueden ser una vía muy útil e importante para comunicar al Resucitado a la gente.

Por ello me permito afirmar que cada vez que el/la andino/a se 'dirige o invoca' a los/as mediadores/as andinos/as, se comunica y manifiesta la presencia del Resucitado en la comunidad (cf. Mt 18: 20) como equilibrio cósmico, o como *chakana* que armoniza los espacios y seres de la *Pacha*. Desde su simbolismo ('los/as santos/as', los fenómenos naturales donde actúan diversos espíritus, la naturaleza misma con sus cerros [*achachilas*, *apus*, etc.], la tierra [*Pachamama*], los productos [*ispalla*[44]], animales [*illa*[45]], etc.) el/la andino/a se comunica con el Resucitado aun si no es consciente, ya que "a menudo constatamos que la población poco conoce al Salvador, (...) pero también es cierto que en muchas celebraciones la comunidad vive y comprende el amor gozoso que proviene de Dios. En formas generalmente implícitas ella tiene contacto con el Resucitado" (Irrarázaval 1999: 23). Tal vez el explicitar esta presencia del Resucitado es una labor teológico-pastoral expresada desde el pensamiento andino.[46]

[44] Nombre espiritual de los productos agrícolas, especialmente de la papa.

[45] Simboliza la fecundidad de los animales domésticos.

[46] Comparto con F. Donnat su juicio que "la presencia de Cristo está hecha de ausencia" y que "todo lo que toca a Cristo es re-interpretado en la cosmovisión aymara" (Donnat 1998: 80). Pero acaso puede ser distinto en un pensamiento inclusivista como el andino; es por ello que me parece difícil presentar el seguimiento a Cristo en una cosmovisión donde el tiempo es cíclico-cósmico. En cuanto a su pregunta sobre qué Cristo proponer a la y al aymara, considero que esta reflexión es una humilde clave que exige mayor profundización.

Es el Dios de la vida, el Resucitado, que se manifiesta en la comunidad y el pueblo andino: bendiciendo la tierra con lluvia, evitando desastres naturales, impulsando el pueblo al compromiso social por la justicia, restableciendo relaciones interpersonales equitativas, redistribuyendo la cosecha en la comunidad, ofreciendo salud, criando y protegiendo la vida personal, comunitaria y de la tierra y el ganado (cf. Colque 2002: 69-80).

El desafío de esto lo plantea el mismo O'Collins al afirmar que hay que "interpretar y articular lo que todas esas realidades simbólicas comunican acerca del Cristo viviente y su presencia salvífica" (O'Collins 1988: 312). Y tal vez en el caso andino será explicitar esta experiencia del Resucitado como la finalidad de sus ritos y del diálogo con sus mediadores/as. Pero esto, en ningún momento, comporta augurar la desaparición de estos mediadores/as, suplantarlos o espiritualizarlos, ya que estos mediadores/as nos expresan los mil rostros de Dios (providente, sanador, amoroso, protector, cuidador, que armoniza, etc.), de ese "Dios que se escurre como agua entre los dedos de quienes pretenden atraparlo y encasillarlo, pero se presenta como lluvia para quienes quieren sembrar" (Colque 2002: 80).

En definitiva, la fe en los/as mediadores/as andinos/as son "creencias y prácticas andinas que dan sentido a la vida y perfilan un modo de ser y pasar por el mundo" (Colque 2002: 71). Y si desde una teología andina somos capaces de valorizar, fundamentar y promover estas prácticas y creencias, sin duda podemos estar seguros de que darán mayor sentido de vida, autoestima y pertenencia al pueblo andino.

5. A manera de conclusión

Como se dijo al inicio, el objetivo de esta investigación es iniciar un diálogo sobre la mediación en la religión andina. Consciente de que es un tema sumamente complejo y delicado, todo el recorrido hecho hasta aquí se presenta como un simple balbuceo sobre el tema. Toda esta reflexión representa simplemente un inicio y puesta en discusión sobre el tema de la mediación en los Andes. Queda mucho por hacer y por analizar, por ejemplo: el rol de los sacerdotes católicos, pastores y *yatiris*[47]

[47] El que sabe. El sacerdote o la sacerdotisa nativo/a. También maestro/a continuador/a de los antiguos sabios, preocupándose por la moralidad de los habitantes de la comunidad.

en la mediación, cómo es percibido este tema de la mediación en las diversas iglesias cristianas, y otros temas. He optado por no entrar en la discusión de los lugares y funciones de las mediaciones andinas para profundizar su rol profundo dentro del mundo andino. Es por ello que la investigación se centró principalmente en el principio fundante de relacionalidad, y cómo éste se expresa en la mediación.

Las conclusiones a las que hemos llegado, parciales y abiertas, son que los mediadores andinos pueden ser comprendidos como manifestaciones del Resucitado, entendido desde una clave cósmica. Creemos que es fundamental la reflexión del Cristo cósmico, ya que la cosmovisión andina está enmarcada o tiene como eje la dimensión de un Dios cósmico entendido como panenteísmo. Donde el centro es el orden cósmico de relaciones, por lo tanto una presencia del Resucitado que está en todo y en todas/os pero no es el todo.

Entendidas las mediaciones desde esta manera, nos hemos atrevido a afirmar que son *chakanas* (puentes) cósmicas que explicitan la relacionalidad andina que busca continuamente el equilibrio desde la complementariedad y reciprocidad. Por lo tanto estas mediaciones, con las cuales el andino entra en relación y diálogo permanente, permiten la relación armónica entre las identidades andinas (divinas, naturaleza y ser humano) y los diversos espacios de la *Pacha*. Y en esta realidad podemos decir que Cristo Resucitado está presente en los/as mediadores/as andinos como fuerza divina que empuja la *Pacha* hacia su plenitud.

En definitiva, si "la *chakana* es el 'simbolo' *(syn+ballein)*, en el cual todos estos elementos supuestamente opuestos o hasta incompatibles se tocan y se fertilizan mutuamente a fin de mantener el equilibrio cósmico que no es otra cosa que la presencia de lo divino" (Estermann 2003: 13), el Resucitado entendido como *chakana* cósmica es la manifestación de la salvación de Cristo, no entendida tanto en una clave personal como en Occidente, sino en una salvación que es armonía de la *Pacha*, y en esta dinámica juegan un rol protagónico los/las mediadores/as andinos/as a los cuales se dirige el/la andino/a como mayordomo de la creación.

A este punto quisiera plantear algunas implicaciones, de manera muy somera y esquemática, para dejar el debate abierto. Una consecuencia para la pastoral sería considerar a los/as mediadores/as

andinos/as tan válidos como los ángeles, arcángeles, santos, etc., ya que todas estas mediaciones son expresión de un momento histórico-cultural. Esto exige una pastoral que valore y promueva la sacramentalidad andina con todos/as sus mediadores/as, sin olvidar explicitar la presencia del Resucitado en esta mediación. El Resucitado como presencia de Dios que equilibra y armoniza todas las relaciones cósmicas para asegurar, promover una vida plena y fecunda en la *Pacha*. Y tal vez, subrayar la presencia cósmica de Cristo Resucitado es el primer paso para que la figura de Cristo sea más presente y vital en el mundo andino.

Desde el principio fundante de relacionalidad en el mundo andino, y presentando al Resucitado como aquel que mantiene y reestablece las relaciones cósmicas por medio de los/las intermediarios/as, podemos proponer una imagen de Dios caracterizada por la relación amorosa. Esto implica, a nivel social, recalcar la importancia de relaciones justas, sanas y equilibradas entre los seres humanos y no sólo con la naturaleza. Amar a Dios es amar al prójimo y al cosmos. Y porque Dios es inclusivo, ya que se relaciona con todos/as y todo, para conducirlos a su plenitud, también nosotros/as tenemos que vivir una espiritualidad profundamente incluyente y acogedora.

El Resucitado está en relación con todo y todos/as, pero esta su presencia relacional se manifestará con mayor potencia y plenitud si somos capaces de mantenernos sensibles a todo el acontecer de la naturaleza y del prójimo. Y allí entra toda la ritualidad andina, pero también toda la cotidianidad, porque para el/la andino/a cada relación es religión (re-ligio), ya que un desequilibrio o rotura en las relaciones es ruptura o desequilibrio con Dios. Y aquí volvemos a lo anterior: mantener el equilibrio cósmico en la *Pacha* es amar al prójimo, a la naturaleza y a los seres intermedios, para defender y promover Vida.

Por lo tanto, dirigirnos y orientarnos a los/as mediadores/as no es algo mágico, sino es algo que está enmarcado en algo mucho más grande: nuestra relación con cada prójimo, con la naturaleza y todo el cosmos, o sea con la divinidad. Sólo considerando este amplio marco, nuestra relación con la *Pachamama*, las *awichas*, los *apus* y *achachilas*, 'santos/as', vírgenes, Cristos, y fenómenos naturales, habrá un encuentro con el Resucitado para manifestar su relación amorosa con todo, y con ello el equilibrio en la *Pacha*.

Bibliografía

Berg, Hans van den
1989 *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos* [Latin American Studies. 51]. Ámsterdam: CEDLA.

Colque, Abraham
2002 "Criar, proteger y dar sentido a la vida: *Uywiris, mallkus, achachilas*". En: *Fe y Pueblo*. Segunda Época. N° 1. 69-80.

Donnat, Francisco
1998 *El mundo aymara y Jesucristo: El agente de pastoral en el camino del encuentro de la inculturación y del diálogo interreligioso*. Cochabamba: Verbo Divino.

Eliade, Mircea
1973 *Mito y Realidad*. Madrid: Guadarrama.

Estermann, Josef
1995 "Teología en el Pensamiento Andino". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras. Serie 2* (Puno-Perú). Nrs. 49-50-51. 31-60.
1998; 2006 *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala [nueva edición ampliada: 2006. *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT].
2003 "Religión como chakana: El inclusivismo religioso andino". En: *Chakana* vol. 1. N° 1. 63-83.

Irarrázaval, Diego
1987 "Nueva Evangelización andina". En: *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*. 2 (18): 100-113.
1999 *Un cristianismo andino*. Quito: Abya-Yala.

ISEAT
2004 "Lo andino: Una realidad que nos interpela". En: *Fe y Pueblo*. Segunda Época. N° 6. 92-98.

Jolicoeur, Luis
1996 *El cristianismo aymara: ¿Inculturación o Culturización?*. Quito: Abya-Yala.

Jordá, Enrique
2003 *Teología desde el Titikaka: Cosmovisión aymara en diálogo con la fe*. Cochabamba: Verbo Divino.

Llanque Chana, Domingo
1995 *Ritos y Espiritualidad Aymara*. La Paz: ASETT/IDEA/CTP.
2004 *Vida y teología Andina*. Cusco: CBC/IDEA.

Mamani Bernabé, Vicenta
2002 *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara*. La Paz: Creat impresores.

Marzal, Manuel
1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica.
1985 *El sincretismo iberoamericano: Un estudio comparativo sobre los Quechuas (Cusco), los Mayas (Chiapas) y los Africanos (Bahía)*. Lima: Pontificia Universidad Católica.
2002 *Tierra encantada: Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta.

Moltmann, Jürgen
1993 *El camino de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme.

O'Collins, Gerald
1988 *Jesús Resucitado*. Barcelona: Herder.

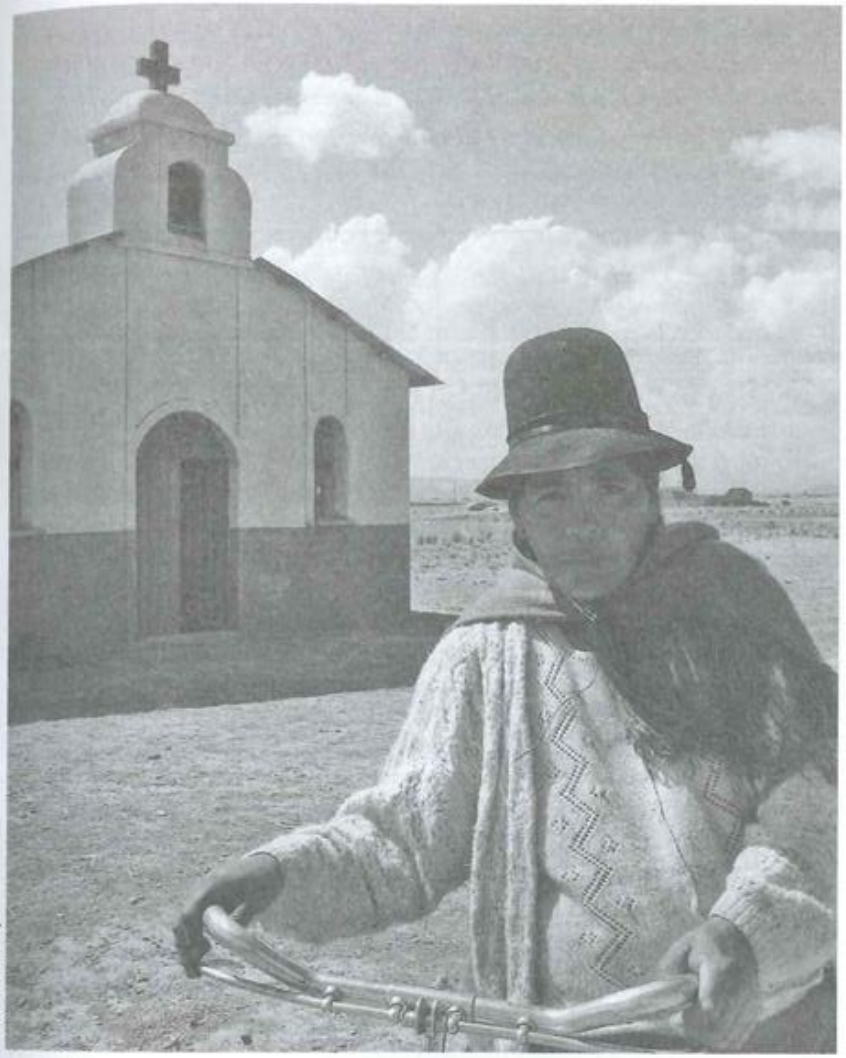
Quispe, Calixto
2004 *Las semillas del verbo en las culturas originarias*. [policopiado].

Spedding Pallet, Alison
2004 "Introducción a la sociología de la religión en el contexto andino". En: Eadem (ed.) *Gracias a Dios y los Achachilas*. La Paz: Plural/ ISEAT.

Torres Queiruga, Andrés
2000 *Fin del cristianismo premoderno: Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae.
2003 *Repensar la Resurrección: La fe común en la diferencia de las interpretaciones*. Madrid: Trotta.

Tschopik, Harry
1951 *Magia en Chucuito*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Valencia Parisaca, Narciso
1999 *La Pachamama: Revelación del Dios Creador*. Quito/Chucuito: Abya-Yala/IDEA.



Frans Lindenkamp

Al viento de su Espíritu

Una invitación a discernir y participar en su silbo

Ismael León L.

Resumen

La presente reflexión pneumatológica, se presenta en el contexto general del proyecto, como un aporte desde una mirada evangélica pentecostal. El mismo, no tiene pretensiones de ser la "voz o postura oficial" de toda una tradición con una gran trayectoria histórica y diversa en Bolivia. Es más bien la experiencia pastoral, por un lado, y la vocación ecuménica traducida en experiencias de diálogo interreligioso, por otro, las que motivan la realización del presente trabajo. Sistemáticamente, el mismo parte de un abordaje bíblico-histórico, para inmediatamente entroncar tal abordaje, con los signos del Espíritu presente en Los andes. De lo anterior, emergen hipótesis de trabajo para ulteriores reflexiones. Al concluir, el trabajo incorpora algunos presupuestos teológicos de cara al pluralismo religioso en nuestro medio.

Introducción

Nuestro tiempo es uno que atestigua la eclosión de una gama de expresiones espirituales. Las hay, no únicamente con impronta cristiana, sino también con particularidades milenario-ancestrales. Justamente estas últimas son las que están en un repunte. Vale decir que lo que solía practicarse casi en la clandestinidad, de a poco se abre paso entre la vida agitada de los centros urbanos. Gradualmente también emergen expresiones no necesariamente cristianas o ancestrales, resultado de los cambios tan acelerados que se dan de día en día a nivel mundial. Es el caso, por ejemplo de espiritualidades de corte

oriental, que por medio de literatura, filosofía, y naturismo comienzan a cautivar la atención de las personas. En efecto, la globalización no es una opción, sino algo que en muchos casos se sobrepone a la rutina humana. Tal es así que el mundo se ha achicado en lo que hace la comunicación y conocimiento geográfico.

Lo dicho supone no únicamente el planteamiento de innumerables desafíos para quienes somos personas de Iglesia, sino principalmente la exigencia de un reordenamiento rápido y objetivo tanto de nuestras posturas, cuanto de nuestro rol. Desde el sitial eclesiástico, nuestra preocupación, más que ser de carácter institucional o eclesial, tendría preferencial y necesariamente que ver con la vida, entendida como valor humano fundamental.

En procura de realizar un pequeño aporte pneumatológico, con miras al enriquecimiento del diálogo interreligioso, a continuación proponemos primeramente una aproximación en perspectiva bíblica e histórica. Lo dicho en virtud de conocer el rol del Espíritu Santo a lo largo de la historia de la salvación tomando en cuenta el tiempo bíblico. Seguidamente nos proponemos teologizar el actuar del Espíritu, entendido como silbido también presente en otras espiritualidades[1], concretamente la nuestra, en los Andes de Bolivia.

En seguida, desde la tradición cristiana evangélica pentecostal, identificaremos algunas claves que bien podrían ayudar al acercamiento interreligioso. Seguro de que también podrían darse interesantes aportes desde otras tradiciones evangélicas. Sin embargo, lo hacemos desde la mencionada, por encontrarnos inmersos en ella. El pentecostalismo histórico, en su trasfondo histórico, emerge como movimiento popular de protesta religiosa contra el racismo, la pobreza y la injusticia. Nuestra expectativa es que los pasos anteriores nos lleven a la tarea de seguir buscando formas y medios para fortalecer aun más el así llamado diálogo interreligioso. Para ello, esperaríamos esbozar algunas ideas.

[1] Nos permitimos hablar en esta oportunidad de "espiritualidades", y no de religión o religiones. Normalmente, "religión" se entiende como sistema de funciones y responsabilidades. Para nuestros intereses en cuanto al tema, preferimos hablar de "espiritualidad/es", ya que ello denota vivencia de una determinada fe, incluso más allá de determinados sistemas o estructuras.

1. Pneumatología en el Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y en la historia eclesiástica

1.1. En la tradición veterotestamentaria

En principio, en la tradición veterotestamentaria, parecen existir principalmente tres áreas de influencia y participación del Espíritu Santo de Dios. Primeramente, el *Ruah Yahveh*[2] en la creación, según sus formas de vida; el *Ruah* en el período de los Jueces de Israel, y el *Ruah* en la monarquía y en la tradición profética.

"El sentido básico del *ruah* es a la vez viento y aliento, pero no como algo esencialmente disponible, sino como la fuerza que se da en el golpe de aliento y de vida del que uno no sabe de dónde viene ni a dónde va" (THAT II: 728). Refiriéndose a Gn 1: 2 dice M. Buber: "El sentido básico dinámico de la palabra... es inhalar, soplar, aventar. Para el hombre bíblico todo esto no es sólo cosa del viento, sino también del Espíritu. En una palabra se contienen los dos aspectos; se piensa en el aliento y soplo creador, en el bramido originario" (1954: 27). "La mejor manera de seguir la pista del concepto bíblico *ruah/pneuma* es introduciéndose en el pensamiento integral estereométrico-sintético de la Biblia" (cf. sobre esto Wolf 1973: 22ss: citado por Blank). Mediante el *ruah/pneuma* el ser humano se siente vinculado con Dios. "Pero con el aliento se relaciona también la palabra, la lengua, y con la lengua el pensamiento, que para los hebreos no tiene su sede en la cabeza, sino en el corazón" (Wolf 1973: 68-95).

La acción creadora del *ruah* implica acción creadora del Dios Trino. Los relatos del Génesis nos hablan del Espíritu, como la vida de toda la creación, o la creación en el Espíritu. Precisamente, según la concepción cristiana, "la creación es un proceso trinitario: Dios Padre crea con el Hijo, con el poder del Espíritu Santo. Por eso todas las cosas son creadas 'por Dios', formadas 'mediante Dios' y existen 'en Dios'" (Moltmann 1990: 45). El *ruah* es la presencia inmanente del creador en su creación para conducir a toda la creación al respeto del Creador.

El rol del Espíritu en la creación, creada *ex nihilo* (de la nada), es protegerla de la aniquilación, porque Dios conserva lo que ha crea-

[2] El *ruah*, en hebreo, y desde la vertiente veterotestamentaria, se refiere al Espíritu de Dios. Su equivalente en la tradición neotestamentaria es el *pneuma*.

do. "El creador repite en cada instante su sí a la creación. La primera es la idea de la conservación del mundo, *conservatio mundi*, y la segunda es la idea de la conservación continua, *creatio continua*" (Moltmann 1985: 206).

El *ruah* en el tiempo de los Jueces emerge en medio de situaciones inaguantables, donde el pueblo de Israel se siente inseguro de sí mismo. El *ruah* hace que el pueblo se concentre en sus posibilidades de acción, así como en su lealtad a Dios. El *ruah* produce solidaridad y unidad frente a la amenaza, aun a pesar de las posibles dudas con respecto a su presencia (Jue 6: 36ss). Por lo mismo, los jueces presionan a veces al pueblo a movilizarse para la defensa (1 S 11: 7).

Curiosamente, los jueces no son necesariamente el ideal de pureza del pueblo israelita. Por ejemplo Gedeón se mantiene con sus dudas, e incluso conserva un ídolo (Jue 8: 27). Jefté es el hijo de una prostituta; Sansón comete siempre errores, al punto de confraternizar con el enemigo, y aun llega a tocar cosas impuras. En tales condiciones el *ruah* no garantiza moral, ni una vida según los códigos de la religión. Más bien su presencia supone lo inesperado e inquietante. El *ruah* generalmente, en el tiempo de los Jueces, unificaba gente muy diversa para acciones liberadoras conjuntas.

Cuando Israel perdió su solidaridad interna por efectos del pecado, cayó bajo la fuerza de un poder ajeno, y quedó en una situación desesperada sin saber cómo liberarse. En tales condiciones el *ruah* crea nuevas oportunidades de acción, es decir orientado hacia un nuevo futuro.

En lo que hace propiamente a la época profética y monárquica, pasajes como 1 S 10: 1-13; 19: 20-24 evidencian la presencia de profetas extáticos El éxtasis de ellos hace que Saúl también tenga diferentes manifestaciones extáticas bajo el *ruah*. En el primer texto Saúl recibe el éxtasis como signo de que su próxima unción como rey por parte de Samuel es verdadera, aunque la gente se burle de ello. El segundo texto nos muestra cómo el *Ruah* frustra el intento de Saúl de intentar matar a David. Pareciera entonces que en tales textos se encuentra intrincada una relación entre Espíritu y poder. Sin embargo, también refleja falta de poder, pues la presencia del Espíritu sobre Saúl no produce reconocimiento público, sino más bien irritación en la gente.

Textos como 1 R 22: 1-38 develan la presencia del espíritu de verdad, *versus* el espíritu de mentira. Miqueas, en su condición de

profeta campesino, investido con el Espíritu de verdad y de poder confronta a los falsos *nebiím*[3], cooptados por el rey, quienes a su vez prometen la victoria militar de Acab y Josafat contra los sirios. Miqueas profetiza en nombre de *Yahwe*, y por ello es llevado a la cárcel. El *ruah* actúa como una fuerza numinosa, que da poder, y que definitivamente entra en empatía con la voluntad de Dios y su *dabar*[4]. Lo dicho sienta las bases para afirmar que el *ruah* llena y satura con su presencia, para que en la tarea profética se den el anuncio y la denuncia. Tanto la *mishpat*[5] como la *zedaka*[6] fungirán como los criterios de acción profética. En la utopía mesiánica será el mismo *ruah* el que se pose sobre el ungido de *Yahwe* para insuflar sabiduría, oído abierto, consejo, conocimiento, poder y temor a *Yahwe* (Is 11:1-5).

1.2. En la tradición neotestamentaria

La vertiente neotestamentaria evidencia la presencia del Espíritu de Dios, primero en el ministerio terreno de Jesucristo, luego en la llenura de su presencia en el día de Pentecostés, lo que dará pie para la irrupción de la comunidad cristiana *(ekklesia)*, conformando dones y oficios.

La tradición sinóptica presenta al *pneuma* como compañero de camino de Jesucristo (Mc 1: 12s.; Mt 4: 1-11; Lc 4: 1-13). Es el *pneuma* de Dios el que impulsa a Jesucristo al desierto; y es el mismo el que lo lleva a la sinagoga de Nazareth (Lc 4: 18ss) para presentar su agenda mesiánica. Es también El mismo el que actúa dando vida, sanando y liberando (Mt 9: 35). "Espíritu" es el signo decisivo que marca todo el acontecimiento de Jesús, por lo que el Jesús del evangelio de Juan puede decir con razón: "El espíritu es el que da vida, la carne de nada sirve. Las palabras que os he dicho son Espíritu y son vida" (Jn 6: 63) "Por la nueva presencia del espíritu en el obrar de Jesús, este obrar se caracteriza como un obrar que puede transmitir sencillamente vida y salvación a los hombres" (Blank 1989: 340). El acontecimiento de la resurrección sería impensable sin la acción del Espíritu, pues la resurrección se manifiesta como poder del dador escatológico de vida que vence la muerte.

En la experiencia de la Iglesia primitiva según Hch 2 el Espíritu está decididamente vinculado con Jesucristo, por cuanto Él mis-

[3] Profetas, nótese que en los tiempos bíblicos había profetas al servicio de *Yahvé*, y otros que no lo estaban.

mo derrama su Espíritu (Hch 2: 33) para inaugurar el tiempo escatológico (Hch 2: 17-20). "Por esto la comunidad de Jesús se entiende a sí misma desde un principio como pueblo de Dios escatológico equipado con el Espíritu de Dios y sus dones" (Blank 1989: 341). De acuerdo con los registros del libro de los Hechos, es el Espíritu el que lleva a cabo los sucesos decisivos dentro de la comunidad cristiana. Con frecuencia se opone a los proyectos humanos. Por el *Parakkletos*[7], Jesús se demuestra como Señor permanente de su Iglesia y de la historia.

En el trasfondo paulino se nota principalmente una elaboración pneumatológica focalizada en el *Kyrios*[8]. Es decir, Jesucristo crucificado y resucitado en la comunidad de fe, vista como "cuerpo de Cristo", y activada por el *pneuma* (1 Co 12; Rm 12: 4-8; 8: 9-21), fundada a la vez en la fe y en el bautismo (Rm 6 y 8). Para Pablo el creyente se halla por completo bajo la influencia y bajo el poder de Dios, y de Cristo. La vida, activada por el Espíritu, es la participación en la vida de resurrección de Jesucristo; de ahí la tensión entre cuerpo y espíritu. "Según Pablo, éste es el conflicto antropológico fundamental de los creyentes; el *ethos* cristiano resulta de aquí" (Blank 1989: 342). Dice Blank que cristiano es aquel que se somete al poder y guía del Espíritu en la esperanza de la consumación de la salvación en la resurrección de los muertos que todavía está pendiente.

Según Rm 8: 18-25, el Espíritu de Dios, que es también de Jesucristo, está en todo el *kosmos*[9], por tanto no es propiedad de nadie, aun a expensas de saber que es consejero, ayudador, y consolador. Tanto la apertura a la totalidad, así como su libertad de acción corresponden únicamente al misterio glorioso de su obrar. "El Espíritu oficial eclesiástico y el espíritu de Dios no son, sin más ni más, idénticos. Así como la meta de la historia de la salvación es universal y total, la Iglesia y la humanidad están todavía en camino hacia allí, así también la acción del Espíritu está por encima y más allá de todas las

4 Refiérese a la "palabra" que sale de los labios de Dios para crear. Cf. Gn 1ss.
5 Justicia como conservación de un orden institucional a favor de la comunidad.
6 Fidelidad hacia la comunidad.
7 Se traduce "Consolador", referido al Espíritu Santo.
8 Se traduce "Señor", referido esencialmente a Dios y a Jesucristo, como amo, Señor y dueño.
9 Universo, tierra habitada, humanidad.

fronteras" (ibídem). Significa que el Espíritu también representa la apertura radical, total y universal del amor del Dios siempre mayor, que sólo al final será "todo en todos" (1 Co 15: 28).

1.3. En la historia eclesiástica

En perspectiva eclesiológica, durante la época antigua, el Espíritu era principalmente una realidad vivida por los/as cristianos/as. Aunque durante la era helénica surgieron algunas preguntas, por lo general el énfasis giraba en torno a su esencia como verdad divina, revelada en el ser humano, y en el contexto eclesial. El Espíritu tiene que ver con los cristianos que se distinguen de los demás por el bautismo, y la novedad de vida.

La teología ortodoxa temprana postula una concepción amplia con respeto al Espíritu Santo, por cuanto no lo subordina a Jesucristo, y más bien lo toma como dador de vida; *Spiritus Creator*[10]. Tanto la liturgia como los sacramentos son los lugares donde el Espíritu se hace presente, y desde allí santifica a los creyentes. De tal forma que los congregantes al participar de los rituales, están también participando de la presencia del Espíritu. En la teología romana temprana, impera principalmente el criterio trinitario, legal de subordinación donde el Espíritu procede del Padre y del Hijo *(filioque)*. Eclesiológicamente, el Espíritu está ligado principalmente al oficio obispal y papal, y a los sacramentos.

Hacia la modernidad, el movimiento de reforma sienta las bases no solamente para la emergencia del protestantismo, sino también para una nueva concepción del Espíritu, centrada principalmente en la persona creyente. Justamente en tal marco se desarrolla durante los siglos XVII y XVIII un nuevo énfasis en la piedad personal. Tanto el pietismo, como el metodismo afirman que el actuar del Espíritu es también para la santificación. El movimiento de santificación desemboca entre los siglos XIX y XX en la irrupción del pentecostalismo, básicamente como protesta religiosa contra la segregación racial, y como postura contestataria frente al racionalismo moderno representado por el protestantismo histórico.

10 Espíritu, Creador de vida.

2. El Espíritu también sopla en los Andes de Bolivia

Partiendo del reconocimiento de la existencia y acción del Espíritu desde siempre, y en todas partes, nos damos cuenta de que también está presente en nuestro medio. Si lo hecho en el capítulo anterior es centralmente un trabajo de sistematización teológica de su actuar, así en el tiempo bíblico como en la historia, entre nosotros se advierte el reto de teologizar también su presencia. Tal teologización no puede prescindir de los elementos propios del entorno como son la cultura, la visión de mundo, y la espiritualidad andina. Esta última entendida como resultado del relacionamiento entre el misterio y las personas.

Ahora bien, la experiencia nos dice que ante la unicidad y absolutismo del cristianismo, el problema de fondo es el pluralismo religioso[11]. Contextos como el nuestro cuestionan cada vez más la "insuperabilidad" y la "universalidad" del cristianismo. Por tanto, el cristianismo está llamado a revisar su propia naturaleza a sabiendas de que su trabajo misionero está en crisis. Se debe reconocer que las lecturas que desde el cristianismo se han hecho sobre otras religiones, siempre han sido de modo "*a-priori*" (Sartori 1987: 416), es decir, sin conocimiento específico de éstas. El comparativismo puesto en práctica siempre ha situado al cristianismo arriba de las otras espiritualidades.

Las circunstancias actuales demandan un conocimiento profundo también "*a-posteriori*" de las expresiones religiosas no cristianas, de modo que se pueda dar la tan ansiada apertura al diálogo interreligioso. Entre las tareas, será fundamental encarar los presupuestos relativos por ejemplo a la salvación y a la conversión. Es decir, en un clima de pluralismo religioso, ¿qué sentido, y significado tendría hablar de salvación? o ¿cómo tomar la conversión sin caer en el proselitismo religioso? No se debe olvidar que tales énfasis, junto a otros, siempre se han desempeñado como coadyuvantes de un afán principalmente expansionista, y no tanto de promoción de la vida, de la paz y de la justicia.

El Espíritu que anima en el cosmos, en la creación y en la humanidad se mueve desde tiempos inmemorables. De ahí que pueblos como los nuestros se sienten sustentados por su ancestralidad y su

[11] La radicalidad del absolutismo también se explica por la exigencia de unidad y unicidad de la verdad y de la palabra de Dios. Cf. Sartori 1987: 417.

apego a la vida. Por lo mismo, la tarea teológica está comprometida a identificar los signos del actuar del Espíritu. Permítasenos identificar a continuación tres hilos conductores de nuestra reflexión pneumatológica desde los Andes de Bolivia. Provisionalmente, y con fines didácticos, de cara al potenciamiento del diálogo interreligioso postulamos *primero* la necesidad del diálogo con el saber ancestral, *segundo*, la invitación a conocer la estrategia ancestral y *tercero*, la acción conjunta como fundamento de la unidad.

2.1. En diálogo con el saber ancestral

Creemos que no solamente con fines ecológicos se hace necesario entrar en diálogo con los saberes ancestrales de nuestros pueblos. Tales saberes son también expresión de espiritualidad, no únicamente por el apego a la tierra sino principalmente por la relación de reciprocidad. Por ejemplo, una vida de respeto y relación armónica con la madre tierra, basada en principios ancestrales como el *ayni*[12], la *mink'a* y el *sayani*[13], propone una economía equitativa que a la vez impide la acumulación de capital.

En un encuentro ecuménico en la región andina se decía que el "hablar" y el "hacer" el esfuerzo por reflexionar desde la ancestralidad supone dar lugar y respeto a la realidad histórica, social, cultural y religiosa de los pueblos andinos[14]. Los participantes decían que se busca en justicia reconocer en los pueblos andinos el derecho de ser diferentes. Por lo mismo, a desarrollar una propia reflexión, inserta en la propia cultura y lenguaje; así como a trabajar la tierra en sintonía con una lógica ritual propia. Sin duda ello supone orientar la vida de la comunidad por medio de la sabiduría ancestral. Así, como consecuencia directa, tanto la participación, la reciprocidad y la solidaridad son hechos históricos.

[12] Tanto el *ayni* como la *mink'a* implican reciprocidad de algo, ayuda, colaboración mutua en algún servicio o trabajo. La condición esencial de este préstamo o colaboración es que el acreedor o colaborador será correspondido cono el mismo favor directamente por el favorecido. Cf. Rufino P'axi et al. (1984). *Religión aymara y cristianismo.* En: *Fe y Pueblo.* La Paz: *CTP*: h.9.

[13] Término aplicado desde el significado de la colaboración comunitaria al trabajo eminentemente agrícola.

[14] Lorenzo Monasterios (1990) *Hacia una teología andina: I Encuentro de agentes de pastoral Bolivia-Perú*, Yunguyo, Perú, material mimeografiado.

La sabiduría ancestral, que forma parte neurálgica de una historia milenaria, alimenta el vivir cotidiano. Así, siempre se ha dicho –desde fuera– que tal historia se expresa más a través de una "tradición oral". En efecto, ante la contraparte representada por la tradición escrita muy nueva y muy pequeña, además en vías de estudiar e interpretar la ancestralidad, el pueblo aimara toma los desafíos de la realidad viva. Por ejemplo, las expresiones: *jakqasiptanwa* (vivimos, estamos viviendo), *akankasiptanwa* (estamos aquí, estamos presentes aquí), se resumen en **"estamos aquí"** (Ramos 1997: 26). Detrás de tales afirmaciones, es de suponer la existencia y participación del Espíritu que anima la vida.

2.2. En coordinación con la estrategia ancestral

Durante una de las deliberaciones de la 7ª asamblea del Consejo Mundial de Iglesias, realizada en Canberra, Australia, en 1991, se valoraba la capacidad organizativa de los grupos originarios que definitivamente contrarrestan las políticas desarrollistas. En el cónclave se reconocía que las "políticas de desarrollo" siempre provienen de grupos interesados en el saqueo de las riquezas naturales. Textualmente se decía que "un criterio básico a tomar en cuenta, como matriz de la estrategia de los pueblos oprimidos, es el bienestar de toda la comunidad, y por ende de toda la sociedad" (Ortega 1991: 63).

En el caso boliviano, dice Javier Medina, cuando hace la relación entre cristianismo y religión aimara, que "la organización interna de las comunidades descansa sobre el rol integrador central que juegan las reglas y la ideología de la reciprocidad" (Medina 1988: 53). Tales reglas se expresan en las relaciones de intercambio en diferentes momentos del proceso productivo. Entonces, no resulta extraño, como forma particular de vida, el intercambio de bienes y servicios bajo el principio de la reciprocidad y la redistribución. Si un comunario[15] sirve a la comunidad, en reciprocidad ésta le otorga el derecho de ser "comunario". Así, lo intercambiable no sólo consiste en bienes y trabajo, también son servicios políticos y ceremoniales.

[15] Particularmente, tanto en el lenguaje, como en el gentilicio propio de las partes rurales del occidente de Bolivia, el comunario es el habitante, trabajador y participante activo de la comunidad campesina.

La organización y su valía, sin duda se reflejan cuando los componentes legales, como lo son las reglas, forman parte integral de la vida comunitaria y no cuando éstas sólo funcionan como mecanismos de coerción. De tal modo que la ideología comunal no legitima individualismos porque éstos romperían el equilibrio entre Dios y la comunidad. "A través de la reciprocidad, las y los actores/as (humanos/as, naturales, divinos/as) establecen una 'justicia cósmica' como normatividad subyacente a las múltiples relaciones existentes" (Estermann 2006: 147).

2.3. En acción conjunta con la comunidad ancestral

Las comunidades ancestrales, desde su modo de vivir respetando la creación y buscando el bienestar comunitario, expresan un estilo de vida opuesto al sistema de dominación. Se trata de dos comportamientos éticos: Uno en función del bienestar comunitario, el otro en función de lo individual. La ética comunitaria corresponde al patrimonio espiritual y cultural. Ante una cultura agresiva, muchas veces legitimada por una religión dominante, tanto la espiritualidad como la cultura milenaria resisten al proyecto de dominación.

Las colectividades originarias, al saberse postergadas, sienten la necesidad de irrumpir en el mundo que para ellos es ajeno: la ciudad, la cultura, la educación. Pero, sin duda, el paso que ellos dan es para salir de la postergación, lo cual forma parte de una agenda de trabajo en contra de la falta de atención social practicada por los regímenes de turno. "...los indígenas andinos han generado espacios para satisfacer necesidades básicas. A la vez, ellos penetran en espacios ajenos: el sistema educativo, migración a pueblitos y ciudades, así como actividades asalariadas" (Irarrázaval 1984: 37). Aunque aparentemente lo dicho suponga un proceso de domesticación y adoctrinamiento, en el fondo se trata más bien de una búsqueda de oportunidades para formar parte de la realidad social, a fin de no quedar postergados.

Los centros urbanos, como es el caso de nuestras ciudades La Paz y El Alto, de pronto son impregnados de redes de solidaridad humana, practicadas justamente por los emigrantes del campo. "El cambio del universo social del inmigrante y de sus patrones de conducta o de sus valores, en el medio urbano, influye en el cambio de relaciones sociales y de sus formas de vinculación con el campo" (Sandoval 1987: 7). Sin embargo, el arraigo con el campo, la familia

de origen, los parientes, y demás relaciones sociales facilitan la integración con los centros urbanos. "En cierto sentido, mantener lazos sociales con la comunidad de origen constituye una de las alternativas más importantes de sobrevivencia" (Sandoval 1987: 8).

De manera interesante, el espíritu de lucha por la vida nutre a los inmigrantes, de tal modo que ellos toman roles protagónicos más allá de sus búsquedas o logros inmediatos. Por ejemplo, las dolorosas jornadas de febrero y octubre del 2003, tuvieron entre los gestores de las protestas e incluso en la cuota de mártires por las "guerras" –denominadas según las causas– justamente a los inmigrantes. Ellos, ya mimetizados entre las filas de los policías subalternos o entre los gremialistas, los indigentes, los obreros, y los inmigrantes jóvenes estudiantes universitarios de segunda generación, tuvieron participación activa.

En el escenario social, aún se habla de una agenda que contempla puntos vitales como nacionalización de los hidrocarburos, anulación de decretos inhumanos, referéndum vinculante y Asamblea Constituyente. En el fondo, se reconoce que tal agenda ha sido justamente formulada por el pueblo postergado, constituido en gran parte por los hijos e hijas de la que se llamó en un momento: La Bolivia profunda.

Seguidamente, más que en el intento de ponderar una determinada línea cristiana confesional –en este caso pentecostal– lo que queremos es identificar puentes de aproximación ecuménica. Lo anterior en virtud de la característica histórica, y en cierto modo de la metodología misionera del pentecostalismo[16].

3. En el viento del Espíritu: hacia un aporte pentecostal

> "Nadie arregla un vestido viejo con un remiendo de tela nueva, porque el remiendo nuevo encoje y rompe el vestido viejo, y el desgarrón se hace mayor. Ni tampoco se echa vino nuevo en cueros viejos, porque el vino nuevo hace que se revienten los cueros, y se pierda tanto el vino como los cueros. Por eso hay que echar el vino nuevo en cueros nuevos" (Mc 2: 21-22).

Obviamente, las palabras de Jesús hacen alusión a la irrupción del Reino de Dios que emerge como un nuevo orden cósmico y estructural claramente opuesto al orden imperante, caracterizado por la postura "antigua" de los religiosos y los gobernantes de turno. El Reino supone un "cambio de época" (Gorostiaga 1995: 35). Mucho del estado actual de nuestro modo de vida, visión de mundo y eclesiología, de día en día se tensa y desgasta más por cuanto parecemos no tener capacidad de respuesta ante los cambios mundiales que están sucediendo. Sin embargo, con el ministerio mesiánico y la acción portentosa del Espíritu que produce nuevas señales, se comienza a desplegar no un "remiendo", sino un nuevo vestido. El universo entero, mundo *(oikoumene)*, es recreado totalmente por Dios en Jesucristo y el Espíritu.

Decididamente, el actuar del *Ruah/Pneuma* (Espíritu de Dios) tiene implicaciones ecuménicas, por cuanto su radio de acción abarca y aún trasciende lo creado como mundo "habitado". De modo que la causa del Dios Trino no se reduce únicamente a lo "religioso", pues traspasa todos los niveles de la vida social. Es así que estamos retados a seguir clamando para que El Soplo del Espíritu venga y recree una vez más toda la creación.

El movimiento pentecostal, desde su referente histórico de principios del siglo XX, emerge como una nueva versión cristiana, resultado de una lucha social contra el segregacionismo racial en Estados Unidos. El 313 de la calle Azuza en Los Ángeles, California, es el escenario de un nuevo mover del Espíritu que aviva una lucha por la vida, traducida en mayor participación social. Consecuentemente, tal mover del Espíritu resulta en una nueva liturgia, donde se manifiestan los dones del Espíritu como son las sanidades, la glosolalia, la liberación espiritual y el propio bautismo en el Espíritu Santo. De ahí en adelante, lo que parecía ser un movimiento sectario del interior del protestantismo histórico o clásico, con los años ha llegado a ser en América Latina más del 70% del movimiento evangélico y en crecimiento: "...cada hora un promedio de cuatrocientos católicos se hacen miembros de las comunidades pentecostales" (Damen, 1987: 44-65).

[16] El movimiento pentecostal, que eclosiona a principios del siglo XX, adquiere particular interés, no tanto por su afán expansionista, sino por su impronta popular. Lo dicho hace de tal movimiento uno que toma distancia del clericalismo católico y protestante para fungir como un movimiento laico. Cf. Hollenweger 1976. Es necesario distinguir el pentecostalismo de principios del siglo XX de otras versiones pentecostales, llamadas contemporáneamente neopentecostales, aparecidas entre los años cincuenta y sesenta del mismo siglo, dedicadas especialmente a la masificación y mercantilización de la fe.

Por naturaleza histórica, el pentecostalismo ha estado más presente en los estratos populares, en las periferias y en las barriadas rurales. Seguidamente, quisiéramos esbozar algunos énfasis pentecostales, que bien podrían ser contribuciones para la causa ecuménica y el diálogo interreligioso.

3.1. Vivencia del Reino como experiencia comunitaria presente

Recogiendo el común de las opiniones evangélicas con respecto a las comunidades pentecostales, el obispo Gabriel Vaccaro[17] habla de ellas como las "iglesias del Espíritu", casi en oposición a las 'iglesias de la letra" refiriéndose a los grupos históricos. Sigue diciendo Vaccaro que "hay cierta razón en tal denominación, porque el rol activo del Espíritu Santo se ha visto sumamente valorado entre los pentecostales" (CLAI 1991: 13).

Sin embargo la cuestión va mucho más allá de una simple denominación, por cuanto vivimos en la era mesiánica donde el Reino de Dios ha eclosionado, y definitivamente la Iglesia es **uno** de los espacios donde se manifiesta. Según Vaccaro "el hecho constitutivo del movimiento pentecostal es la propuesta de un encuentro directo y particularmente intenso con Dios, el cual hace posible un cambio profundo en la vida del sujeto" (ídem: 14). Quiere decir que el Espíritu cumple el rol de mediador y de contacto directo con Dios, relativizando así cualquier otro tipo de mediación temporal. Nótese que en muchos casos las mediaciones sacerdotales han fungido como elementos subordinantes a ciertos modelos culturales, sociales y religiosos imperantes.

Vivir la presencia de Dios con intensidad significa comprender que el Señor ha descendido para liberar a su pueblo. El pueblo creyente experimenta dos transformaciones: primero una subjetiva, y luego una objetiva. La primera implica sanidades, milagros, quebrantamiento y señales del poder operante del Dios del Reino. La segunda obliga a dar testimonio de tal "buena nueva". Justamente, la irrupción del Reino, caracterizada por las señales que la acompañan, desde una vivencia pentecostal significa que se vive un tiempo de "salvación" (el **ya** del Reino), y que por lo mismo tal novedad de vida debe seguir propagándose entre tanto se produce la *parousia*[18] (el **todavía no** del Reino) lo cual deriva en la conformación de un/a nuevo/a predicador/a en potencia.

[17] El obispo Vaccaro pertenece a la Asociación La Iglesia de Dios (ALIDO) de Argentina. Sus aportes han sido valiosos, por cuanto pretenden ponderar la vocación ecuménica implícita del movimiento pentecostal.

3.2. Revalorización del sacerdocio universal

Las comunidades pentecostales sienten en el fondo que han sido objeto de la compasión y de la misericordia de Dios. El hecho conversional da lugar al testimonial. La comprensión y asimilación del texto bíblico de 1 P 2: 9-10, que hace alusión a la elección y a la conformación de un grupo sacerdotal al servicio del Rey, supone un paradigma de funcionamiento pentecostal. Pues, quienes han sido alcanzados por la misericordia divina ahora salen de su postergación y promueven la vida en abundancia.

Estudios sociológicos revelan que las comunidades pentecostales están principalmente compuestas por hombres y mujeres de clase social dominada, postergada, y excluida de los circuitos de poder. Normalmente ocupan los últimos escalafones en cuanto fuerza productiva. Los congregantes suelen ser campesinos emigrados de las áreas rurales u obreros considerados "mano de obra"; son también desempleados/as, jornaleros/as, artesanos/as y amas de casa. Aunque, como dice Vaccaro, también existen pentecostales de "clase media" que son profesionales u obreros especializados, pero que son de "segunda generación, y que no están presentes en todos los países como tipo de comunidad pentecostal" (ídem: 18).

La feligresía pentecostal tiene muy presente el hecho de su congregacionalidad como factor trascendental para su "equipamiento o capacitación por parte de Dios". Se pondera el argumento bíblico de que no puede haber creyente sin dones, y que por lo mismo ellos deben ponerse al servicio de los demás (Mt 25: 14-30). Lo dicho promueve una participación activa en la vida eclesial. La vida congregacional también funge como una escuela donde quienes son llamados/as para el ministerio pueden hacer carrera ministerial. Tal hecho deriva en el crecimiento rápido y en la descentralización de los ministerios. El movimiento permanente permite el desarrollo del sacerdocio de la feligresía, supervisada por maestros o pastores pues-

[18] Refiérese a la segunda venida o llegada de Jesucristo.

tos por Dios para la edificación de la Iglesia, considerada "cuerpo de Cristo" (Ef 4: 11ss.).

3.3. Transformación y empoderamiento

Los procesos de transformación acelerada y mundial, como es sabido, producen, entre los más desfavorecidos, miseria, exclusión, baja autoestima, inseguridad, miedo, fatalismo y anomia. Muchas veces, en sociedades clasistas como las nuestras, los problemas mencionados son agravados por el regionalismo, el racismo, el sexismo y el machismo.

Las comunidades pentecostales contribuyen a la conformación de una nueva identidad, basándose en el factor comunitario. Los relatos pentecostales evidencian la importancia del fortalecimiento de la autoestima de las personas, por cuanto, nadie, especialmente las "visitas", pasan inadvertidas. La recepción calurosa en las comunidades no solamente significa participación comunitaria, sino también identificación con los "problemas". Debido a que muchos de los problemas devienen del factor económico, "...el énfasis en los dones espirituales en oposición a la riqueza material es otra estrategia de fortalecimiento de la dignidad del pobre" (Bobsin 1984: 15). Por ejemplo, desde la experiencia de las comunidades pentecostales en Brasil, luchando contra la pobreza, Cecília Loreto dice que "la experiencia directa con lo sagrado, la creencia en un contacto directo con Dios también rompe el sentimiento de impotencia y alimenta la autoestima de los que se sentían fracasados" (Loreto 1995: 206).

Otro elemento que potencializa la autoestima tiene que ver con la conformación de una red de apoyo mutuo, basada en el amor cristiano, la oración y el ayuno. Esta red muchas veces sustituye aun el vínculo familiar directo, por cuanto la comunidad se convierte en la hermandad. Al tener la persona acceso a dicha red social, y recibir en ella apoyo, se afianza en su autoestima y empoderamiento. Lo típico de las poblaciones periféricas y pobres, según la psicología social, es el síndrome de falta de poder o "*powerlessness*". Cavalcanty ha señalado este síndrome como una "característica de las poblaciones pobres" (Cavalcanty 1987: 143). En efecto, los menos pudientes tienen pocas opciones para mejorar sus condiciones de vida y, por lo mismo, son víctimas directas de las estructuras de dominación.

La experiencia pentecostal consiste también en un poder que el/la creyente recibe para derrotar al enemigo. Tal poder sobrenatural, con el que se reprende toda obra inmunda, compensa la falta de poder en este mundo. Sin embargo, no es la creencia en un poder sobrenatural o la experiencia de milagros la que más ayuda a la persona a obtener el control sobre su propia vida. Es, más bien, el saber que todo está bajo el control de Dios con o sin milagros. Dice Loreto que tanto "en las historias de vida pentecostales, como en las de los adherentes de otras espiritualidades, se nota una confianza en sus convicciones, independientemente de la existencia o ausencia de milagros". (Loreto 1995: 207). El sentimiento de control sobre la vida y el poder permanecen, cuando se posee lo que A. Antonovsky llama el "sentido de coherencia" o "*lawfulness*" (Antonovsky 1979). Es decir, atribución de sentido tanto al milagro como a su ausencia, creyendo que "las cosas son o serán como deben ser".

"La experiencia de 'sentido de coherencia' así, parece más importante que la experiencia directa con el milagro, y en principio estaría en todas las religiones que aceptan la idea de Providencia Divina" (ibídem). La opción por el cambio de vida, consistente en un proceso de autoestima, empoderamiento y santificación, también exige la adopción de una nueva ética para lo cotidiano. Todo lo dicho forma parte de una actitud contestataria para un mundo y una sociedad violenta, irracional y cruel.

Dice Bernardo Campos que lo básico del genio pentecostal consiste en su espiritualidad, que emerge como "reacción lógica al relajamiento de la santidad: así como protesta simbólica en medio de una sociedad que niega a los desposeídos la posibilidad de realizarse como personas y de poder participar en la organización social" (Campos 1995: 70). Como movimiento mayoritariamente popular, el pentecostalismo es hijo de la cultura de las sociedades tradicionales en proceso de transición: "...es un movimiento que puede ser canalizador de cambios sociales y de sueños, esperanzas y utopías de la posibilidad de un mundo mejor" (ibídem). Un mundo mejor, sin duda lo será con la participación de otras espiritualidades, animadas por su propio Pentecostés.

3.4. Espíritu de lucha social y participación política

Curiosamente, la irrupción y el crecimiento de las comunidades pentecostales, especialmente en las periferias y en las áreas rurales,

han repercutido primero en tensiones con las propias iglesias evangélicas según su denominación histórica. Luego, también ha derivado en una especie de amenaza al *modus vivendi*. Tensión por la rapidez del crecimiento numérico, y por el grado de inserción en la amplitud de la vida de las poblaciones. Amenaza porque el imaginario pentecostal relativiza en extremo el poder económico y político de las autoridades de turno. Es sabido, especialmente en las áreas rurales, que tanto las tradiciones como las costumbres son instrumentalizadas para lograr el control político y económico por parte de quienes fungen como "autoridades".

Dice Francisco Limón, a partir de un estudio sobre el rol del protestantismo campesino y pentecostal en Chiapas, México, que lo dicho supone no sólo la disidencia social, sino también la disidencia política y económica, "logrando una autonomía relativa, de grupos e individuos dentro de las mismas comunidades. Tal independencia tiende a fomentar nuevas formas de vida en la comunidad, resultado de posturas y actitudes" (Limón 1995: 186).

Sigue diciendo Limón, citando a Jean Pierre Bastian, que el clima de persecución, y aun de intolerancia religiosa por parte de la Iglesia católica, da lugar a tres alternativas: "la conversión masiva, la autonomía relativa de barrios y la migración" (ídem: 187). Por lo conflictivo del contexto, se dan principalmente la conversión masiva y la migración entendida no como huida, sino como afán misionero.

En lo que hace a participación en movimientos sociales, son principalmente los pentecostales campesinos e indígenas, los que lo hacen aun a expensas de las críticas de que son objeto por parte de otros evangélicos, que por cierto no viven las mismas condiciones de desempleo, marginalidad y exclusión social. Cuenta por ejemplo el pastor pentecostal Monje Gavincha[19] originario y comunario de Sorata, en la provincia Larecaja del departamento de La Paz, que durante las movilizaciones de octubre del 2003, él y muchos "hermanos" participaron en el bloqueo de las calles de acceso a la población. Lo dicho, en un acto de solidaridad con los campesinos que estaban siendo asesinados por el Ejército en Warisata, población aimara, cercana al lugar en cuestión.

[19] El pastor Monje Gavincha es ministro de las Asambleas de Dios en Bolivia, y su relato corresponde a una conversación informal, sostenida a finales del 2004, a propósito de la situación difícil vivida en Sorata.

Los énfasis antes señalados facilitan la inserción y también la aceptación de los pentecostales entre los estratos populares y en las áreas rurales. La relativización del clericalismo y el acceso directo a Dios, así como la propia descentralización de la vida eclesial han hecho posible el encuentro solidario de los pentecostales, muchas veces con el pueblo mismo.

4. Hacia una comprensión pluralista del Espíritu

En una parte de nuestra introducción, señalábamos la importancia de aunar esfuerzos en pro de la vida, ya que ésta está en juego. Es por esto que quedan fuera de lugar preocupaciones o intereses religiosos o institucionales. Sin duda, la vida es un valor universal, y por lo mismo celebrada, anhelada, y valorada por todas las espiritualidades.

Ahora bien, hemos de estar conscientes de que en todas las civilizaciones humanas coexisten signos de vida y de muerte. Y si el Espíritu de Dios es el que da vida, sus huellas están presentes en todos los confines de la tierra y aun del universo en diversas formas. De modo que el drama humano se desarrolla en medio de la tensión entre la vida y la muerte. Aunque, dicho sea de paso, tanto la vida como la muerte son susceptibles de variadas apreciaciones e interpretaciones.

Proponemos para lo sucesivo, en la línea de nuestra acción reflexiva, una concienciación de sensibilidad y apertura. Posiblemente se notará que no hablamos de "tolerancia", porque aunque semánticamente significa "respeto", en nuestro medio se la entiende como sinónimo de "aguante con límites". Es nuestro interés que las siguientes reflexiones sean consideradas como hipótesis de trabajo

4.1. El Espíritu y el Mesías

Está claro que las crónicas neotestamentarias develan que el corazón del mensaje de Jesús no fue tanto él mismo sino lo que él mismo llamó el Reino de Dios. Ahí justamente radicó su preocupación mayor, por tanto la ultimidad de su misión. "Tal fue la obsesión de Jesús y el centro de su predicación: Él quería que la gente creyese en y comenzase a trabajar por el Reino de Dios" (Knitter 1996: 134). Su mensaje, decididamente, no tenía que ver únicamente con un futuro

reino celestial, sino trascendentalmente con el reino de amor, justicia y unidad que deben darse en la tierra. El anuncio de tal reino es el afán trascendental del Mesías, y de manera particular entre los que más lo necesitan: pobres, marginados-as, enfermos-as, y olvidados-as de la sociedad.

La naturaleza reino-céntrica de Jesús es una invitación para realizar una comprensión pluralista de su singularidad. Por cuanto como dice Knitter: ser cristiano/a no consiste en la repetición insistente de que Jesús es el único o el "número uno", "sino en seguirle encarnando una vida de preocupación por los demás... Éste es el sentido de la promesa de entrar en la gloria, para quienes hagan la voluntad del Padre (Mt 7: 21)" (ídem: 135).

A decir de Knitter, "una comprensión pluralista de la singularidad de Jesús permitiría una apertura a la posibilidad de reconocer que para los hindúes o budistas, Krishna o Buda representan manifestaciones genuinas del Ser Supremo" (ídem: 137). Una comprensión pluralista de Jesús permite también cuestionar la marcada tendencia hegemónica del cristianismo de pretender ser "la única" empresa o instancia puesta por Dios para la salvación del mundo. Admitir la acción salvadora de Dios por medio de variados caminos no pone en riesgo la certeza cristiana de que Jesús es verdaderamente Hijo de Dios. "Puesto que los cristianos han aprendido a conocer a Dios a través de Jesús, no temen aprender más acerca de Dios a través de otros caminos" (ibídem).

Un diálogo fructífero con adherentes de otras espiritualidades, desde una comprensión pluralista de Jesús, permitirá profundizar aun más la relación con Él, por cuanto habrá un reconocimiento explícito de la diversidad y de su valor. Lo mismo implica comprender las diferentes formas de entender a Jesús y también las diferentes formas de ser cristiano.

Por ejemplo, en nuestro medio, la tradición católica enfatiza la imagen del Cristo sufriente, en un intento de destacar su sacrificio expiatorio por la humanidad. Resulta más interesante aun, comprender por ejemplo un mayor énfasis en el *via crucis*, desarrollado en los días de Semana Santa en las comunidades campesinas. Sin duda, desde el imaginario popular, significa hacer cercano el dolor y el sacrificio vicario de Jesús, con el sufrimiento, el dolor y la muerte del propio pueblo. Entre tanto, por el lado evangélico, especialmente pentecostal, se destaca la cruz vacía, y el día de resurrección, considerado

como el "domingo de gloria", en rememoración del triunfo de Jesús y la vida sobre la muerte.

En las comunidades rurales, desde la diversidad cristológica, y en sintonía con el imaginario religioso ancestral, Jesús funge como un espíritu protector ("tutelar") del hogar y de la comunidad. De ahí que no es extraño contemplar pequeñas cruces sobre las casas de las estancias campesinas. En tal sentido, lo dicho refleja una apropiación no solamente de un símbolo, sino también de una relectura del mensaje salvífico de Jesús.

4.2. Espíritu y conversión: "hacia una economía política de la vida"[20]

Para los fines propuestos, nos permitimos recurrir al pensamiento de la teóloga coreana Chung Hyun Kyung, quien desde su identidad milenaria, y de cara al diálogo interreligioso, considera importantísimo llevar a cabo tres cambios. Dichos cambios nos permitirían ser agentes activos de la economía política de la vida. Estos cambios aluden al conjunto del cristianismo en todas sus versiones, ya que lo que urge es posibilitar el tan ansiado des-centramiento del propio ser cristiano, para ubicarnos en la dirección del viento de la vida. "La dirección en que sopla el Espíritu es la dirección que conduce a crear, liberar y sustentar la vida en sus aspectos más concretos, tangibles y mundanos" (Chung 1991: 46).

4.2.1. Del antropocentrismo a la centralidad por la vida

Dice Chung que la tierra es un lugar "inspirado por Dios" (ibídem) y está "imbuida de Dios" (McDaniel 1990: 167), a la cual como seres humanos llegamos por último. Sin embargo, la hemos explotado y violado durante largo tiempo, "y en este momento la naturaleza y la tierra han comenzado a vengarse de nosotros. Ya no nos dan agua,

[20] La Dra. Chung Hyun Kyung, natural de Corea –citando al teólogo Minjung coreano Suh Kwang Sun– en preparación para su intervención en la VII Asamblea del CMI, a realizarse en Canberra, Australia, del 7 al 20 de febrero de 1991, decía que la "economía política de la Vida" consiste en depender del actuar del Espíritu Santo. Pues Él nos alienta a movernos en la dirección de la lucha por la integridad. Ésta no se basa en la capacidad de dominación del capital, las armas o la manipulación, sino en la fuerza vivificadora de la mutualidad, la interdependencia y la armonía.

aire y alimentos limpios porque hemos pecado gravemente contra ellas" (ídem: 46).

El afán irracional de sojuzgar la tierra, en nombre del progreso, muchas veces está alimentado de imaginarios religiosos legitimadores de la dominación y de la destrucción paulatina de nuestro *hábitat*[21]. Nuestros pueblos o naciones ancestrales tienen un alto respeto a la naturaleza, al punto de sentirse hermanados con ella. De ahí incluso la ritualización de todos los órdenes de la vida, como ser el trabajo, la familia, la comunidad, la chacra, los animales, la siembra, y la observación celosa y religiosa de todo un calendario agrícola.

Necesitamos, por tanto, desde todas nuestras espiritualidades, consubstanciarnos con la totalidad de la vida. Es así que nuestras prácticas espirituales como son la oración, la meditación, el ayuno, la alabanza, y la lectura de los textos sagrados, deberán partir desde nuestras experiencias de opresión y liberación. Es decir, desde el punto de vista de los pájaros, el aire, el agua, los árboles y las montañas, como los más desventurados de la tierra.

4.2.2. Del dualismo a la interconexión

El dualismo frecuente promueve las divisiones y la polaridad que se imponen como "cultura escindida" (Griffin 1989: 6), engendrando seres de personalidad escindida. En tal cultura "estamos separados de nosotros mismos" (ídem: 7). Los seres humanos hemos olvidado nuestra fuente común que es Dios mismo, y por ello no terminamos de hacer conciencia de que todos los hilos de nuestra existencia están interrelacionados. Dice Dorothee Sölle que "en el principio fue la relación" (Sölle 1984: 46). Es decir la creación basada en la relación mutua entre Dios y nosotros. Es así que Dios sintió que todo lo que había creado era maravilloso porque "todo estaba en la relación adecuada" (ídem: 47).

El dualismo que quedó afincado en el común de las personas, por medio de la filosofía, la ciencia, y la religión ha fragmentado nuestra vitalidad como seres humanos. Es así que unos ven a otros

[21] Nótese por ejemplo que la operación militar por parte de EEUU, denominada "Tormenta del desierto" en 1991, causó un tremendo desbalance del ecosistema dañando los océanos y los aires, producto del envenenamiento del aire, y de la quema de muchos pozos petrolíferos.

como explotables o dominables. Unos son justicieros, y otros son enemigos peligrosos a quienes hay que destruir[22]; para ello tanto la ciencia, la tecnología y todo el saber humano se ponen al servicio de intereses creados. En una visión de mundo dualista, nunca habrá equilibrio ni mutualidad y mucho menos interconexión:

Desde una opción por el viento del Espíritu, todos/as desde la riqueza de nuestras experiencias de vida y relación con el Misterio, podemos hermanarnos de nuevo con nuestro *hábitat*[23], personificado en quienes hoy sufren desde la explotación y la exclusión, hasta la destrucción perversa de nuestros bosques. Tanto la paz como la salud y el bienestar existen cuando se dan las condiciones de interconexión y de retorno a la creación. De lo contrario, las guerras, el hambre, la muerte y el dolor seguirán siendo la característica de nuestro mundo en agonía.

4.2.3. De la cultura de la muerte a la cultura de la vida

La lógica de nuestro tiempo y de nuestro mundo señala que para lograr un fin, los medios son justificables. El profesor José Duque, a propósito de la lógica guerrerista y sin-sentido de nuestro tiempo, apela al corazón humano para llamar a la reflexión, a partir de preguntas acuciantes. Él pregunta: "¿Dónde está la reserva de sentido humanista para recobrar la esperanza en la convivencia de nuestros días?, ¿qué se han hecho los *espíritus* humanos de buena voluntad?, ¿cuál es la reserva humana acumulada a la cual podamos acudir en estos tiempos oscuros, para cultivar el bien común?, ¿quiénes tienen la palabra ecuánime para calmar los ánimos violentos e invitarnos a la concertación tolerante, a,fin de cambiar las condiciones de esta casa convulsa por una donde podamos habitar en un ambiente de justicia y paz igual para todos y todas?" (Duque 2002: 51).

Sin lugar a dudas, el *ruah/pneuma* de Dios se encuentra en una franca confrontación con los espíritus de muerte, miseria, egoísmo y

[22] En octubre del 2001, luego del atentado contra el *World Trade Center* y el Pentágono, en su segundo discurso el presidente George Bush llamó la inminente operación militar "Justicia infinita", en una clara alusión a una empresa bélica en nombre de Dios. Por el otro lado, también Osama bin Laden justificaba sus acciones terroristas en nombre de Alá que batalla contra los infieles de Occidente.

[23] Nos referimos al "hábitat" principalmente como nuestro medio ambiente inmediato, donde interactúa toda la biodiversidad de la naturaleza.

maldad que se han instalado en los sistemas sociales, políticos y económicos de nuestro mundo. La teóloga Chung, desde su riqueza ancestral, habla del *Han* como el espíritu de resentimiento, de ira, de amargura y de dolor, que al mismo tiempo alimenta la lucha por la liberación. El *Han* es el espíritu presente en quienes fueron asesinados injustamente; es también el que gime junto a la naturaleza destruida. Sigue diciendo Chung que "los espíritus llenos del *Han* son los intermediarios a través de los cuales el Espíritu Santo expresa su compasión y su sabiduría en beneficio de la vida" (Chung 1991: 42).

Más allá de los calificativos de "paganismo" o "superstición", la concepción del *ajayu*[24] en nuestro medio, invita a valorar la esencia misma de la vida. Es decir el soplo, el espíritu que anima nuestra propia existencia. Dicho sea de paso, éste suele ausentarse cuando se producen situaciones violentas causadas por el mismo ser humano. Ante ello, se hace urgente desarrollar todo un ritual para "llamarlo" e "invitarlo" de nuevo a morar entre nosotros.

Frente a un panorama desolador y conflictivo, justamente el Espíritu convoca, desde su trayectoria infinita, a luchar por la vida, recurriendo a las reservas humanas para cultivar sensibilidad de modo que se pueda escuchar el gemido de las víctimas inocentes. Tales reservas, de seguro no se encuentran únicamente en el imaginario espiritual cristiano. Definitivamente están también en la riqueza y diversidad de las otras espiritualidades insertas en la opción por la vida. El *ajayu*, según la sabiduría ancestral aimara, está siempre entre los vivos y aun entre los muertos, de modo que ambos están en esa relación de encuentro y diálogo para medir responsabilidades de modo que se asegure la continuidad de la vida. (Santos 1988: 43).

4.3. Espíritu: unción pentecostal y medicina ancestral

Más allá de las argumentaciones de tipo teológico, doctrinal o tradicional, en el terreno de los acontecimientos cotidianos, el Espíritu

[24] El *ajayu* es la sustancia invisible, el principio de la vida que condensa las características del individuo y trasciende las civilizaciones del *Ch´amakpacha* y el *Qanapacha*. La concepción aimara considera que la persona posee tres *Ajayus* diferenciados jerárquicamente: *Jach´ajayu* (alma grande), *Sullka ajayu* "ánimo" (alma menor) y *Jisk´a ajayu* o "coraje" (alma pequeña). Cf. Quispe, Felipe Santos (1988). "La muerte y ritual de los ajayu". En *Fe y Pueblo*. Año V, número 19. Bolivia. 34-43.

dador de vida, fiel a su naturaleza, fluye y sopla dando siempre nuevos hálitos. En la vida cotidiana de las poblaciones aimaras de la región andina, coexisten cristianismo y espiritualidad ancestral. Éstas están representadas en el caso de los cristianos pentecostales por el pastor, y la espiritualidad ancestral por el *yatiri*[25]. Quienes habitamos en la región andina y caminamos alguna vez entre la puna y las praderas altiplánicas, percibimos una interesante y a la vez rica interconexión. Los estudiosos del fenómeno en cuestión hablan de continuidad y ruptura. "...la relación cotidiana entre ambas espiritualidades se da entre la continuidad y la ruptura" (Guerrero 1998: 82).

Según Guerrero, el *yatiri* es la síntesis de una cultura fragmentada, con una práctica clandestina. En algunos casos legitimada y en otros, tremendamente cuestionada. El pastor es querido y rechazado por muchos a la vez. Dice Matilde Colque, una *yatiri* quechua: "Así siempre sé andar yo, con esos sufrimientos así ando, y ahora mismo voy a continuar mi camino. De tanto haber andado yo ya soy otra. En eso de andar Dios vela por mí. La estrella del Inka y la casa del Inka me protegen para poder caminar. Y yo sé que caminando voy a morir. Pero no moriré porque mi alma seguirá viviendo, aunque deje mi cuerpo" (Colque 1988: 16).

Parte del testimonio de Matilde refleja la fragmentación de la que habla Guerrero, pues se trata de alguien con un origen ancestral, que vive en carne propia el ultraje de una cultura extraña que le niega su derecho a sentir a Dios de otro modo. Sin embargo, la fortaleza y el valor del sistema religioso originario contribuyen a discernir la presencia del Misterio más allá de la provisionalidad de los propios sistemas religiosos.

Indistintamente de los propios imaginarios espirituales y aun del común de la aceptación o rechazo por parte de la comunidad, ambos logran un punto de encuentro, que tiene que ver con su vocación de servicio en pro de la comunidad. Específicamente, cuando la enfermedad toca las puertas de los comunarios, ambos despliegan todo su potencial para intervenir y luchar contra el espíritu de la enfermedad y aun de la muerte. De tal forma que la relación de "continuidad y ruptura" es necesaria para la convivencia de ambas dimensiones de fe. De continuidad porque entran en acción elementos simbólicos

[25] Es el que sabe, el sabio. A él se le atribuyen muchos conocimientos y cualidades, como el discernimiento, la sanación, y la lucha contra los espíritus malignos.

para la sanación; éstos pueden ser míticos religiosos y también derivados de una forma particular de interpretar la Biblia. "De ruptura, porque los actores que en ella participan lo hacen motivados por horizontes culturales e ideológicos diferentes" (Guerrero 1998: 84).

Vale la pena reconocer que tanto el *yatiri*, como "médico andino", y el pastor pentecostal, como "guía", son protagonistas, aunque ambos estén referidos a tradiciones distintas, y hasta contradictorias entre sí, siendo que ambos provienen de la misma cultura andina.

Dice Guerrero que la salud como asunto vital para todos, halla en ambas tradiciones espirituales su mejor forma para alcanzarla, "y de paso hace que el aimara convertido al pentecostalismo encuentre en esa nueva solución una continuidad con su pasado" (ídem: 106). La cultura andina, por medio de su lenguaje y costumbres, también nuclea y vehiculiza el cruce de ambas praxis. "Cruce que como tal encierra ya la paradoja de la simpatía y de la antipatía, de la atracción y del rechazo, del odio y del te quiero" (ídem: 107).

5. Conclusión

En un intento por identificar más puntos de acercamiento que de separación, hemos enfatizado la presencia misteriosa pero infinita del Espíritu. Tal presencia, sin lugar a dudas, permanece como una promesa y como un signo de la misericordia del Dios Creador y Sustentador.

De lo dicho, colegimos en que una perspectiva pneumatológica transversaliza todas las esferas de la vida. En el horizonte existe una historia de la salvación, presente en todos los pueblos. En perspectiva cristiana solemos decir que una parte de tal historia nos es contada por medio de la Biblia. Sin embargo, queda como un reto el adentrarnos en el fascinante mundo de la historia de la salvación también relatado por otras fuentes sagradas. Muy posiblemente las otras fuentes no tendrán su vértice escrito, pero seguramente la riqueza está inserta en las tradiciones orales, en los mitos, en las utopías y en las visiones de mundo.

Para los intereses mezquinos y egoístas de los espíritus de muerte que habitan nuestro mundo, una actitud monótona, de acomodo y de sumisión es la ideal. Tales espíritus traen consigo mecanismos de control, muchas veces mimetizados en proyectos religiosos. Lamentablemente, mucho de ello contribuye a una especie de "programación" de los estilos de vida, imponiendo patrones. Las prácticas rituales muchas veces son solamente medios de sujeción –por su intrascendencia social– y las susodichas identidades denominacionales son a veces instrumentos de subyugación de la conciencia. En un intento de apertura al ***no yo***, será imprescindible ingresar en un proceso de autoliberación donde ya no sea el ser católico, evangélico, pentecostal, aimara, musulmán o hindú el que hable, sino uno/a mismo/a desde la desnudez y transparencia de la conciencia liberada.

Dice Anthony de Mello que "lo que hacemos como hábito, nos hace dependientes porque nos lo han programado. Sólo lo que surge de dentro es nuestro y nos hace libres" (De Mello 1998: 33). "Tenemos programadas ideas convencionales, culturales y religiosas, que tomamos como verdades cuando no lo son" (ídem: 36). Por ejemplo, la idea de patria, de fronteras, de nacionalidades, de culturas y religiones que habitualmente nos llevan a conflictos. Una vez más, advertimos que trasuntamos una realidad pluri-religiosa insoslayable. Desde la fe, bien la podemos asimilar como un signo en medio de los tiempos, que hay que leerlo a la luz de las urgencias de vida y de justicia. En circunstancias en que se hace necesario aunar esfuerzos, bien vale la pena recurrir a la reserva espiritual de nuestros pueblos y tradiciones.

En medio de tantos vientos, donde unos son únicamente huracanes destructivos, nos toca percibir con sensibilidad humana el viento del Espíritu de Dios, que donde actúa produce paz y bienestar.

Bibliografía

Ariarajah, Wesley
1991 *"Dialogue, Interfaith"*. En: Losky, N. et al. *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Ginebra: WCC. 281-287.

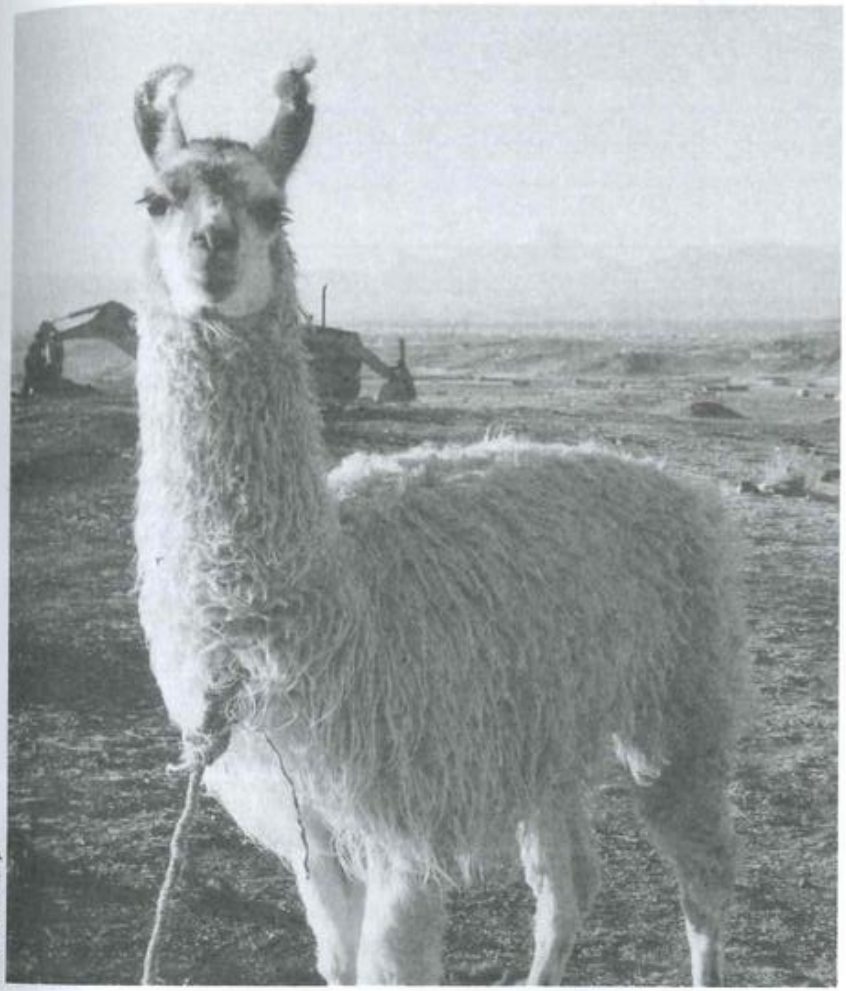
Ayala, Juan Luis
1990 *Insurgencia de los yatiris*. Lima: Concytec.

Blank, Josef
1989 *"Espíritu Santo-Pneumatología"*. En: Eicher, Peter (ed.). *Diccionario de conceptos teológicos*. Barcelona: Herder. 335-343.

Chiquete, Daniel y Orellana, Luis (eds.)
2003 *Voces del pentecostalismo latinoamericano*. Santiago de Chile: RELEP.

Chung, Hyun Kyung
1991 *"¡Ven Espíritu Santo, renueva toda la creación!"* En: Ortega, Hugo (ed.). *Señales del Espíritu.* Buenos Aires: La Aurora. 41-50.
Colque, Matilde
1988 "Discurso de una Yatiri quechua". En: *Religión aymara y cristianismo.* Año III, N° 13. La Paz: CTP. 14-16.
Duque, José
2002 *"Notas sobre los motivos ocultos de la 'guerra santa'".* En: *Vida y Pensamiento.* San José: UBL. 51-60.
Estermann, Josef
2006 *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo.* La Paz: ISEAT.
Geertz, Clifford
1994 *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación de las culturas.* Buenos Aires: Paidos.
Guerrero, Bernardo
1994 *A Dios rogando: Los pentecostales en la sociedad aymara del norte grande de Chile.* Ámsterdam: University Press.
Gutiérrez, Benjamín
1995 *En la fuerza del Espíritu. Los pentecostales en América Latina: Un desafío a las iglesias históricas.* México D.F.: AIPRAL/CELEP.
Hollenweger, Walter
1976 *El pentecostalismo: Historia y doctrinas.* Buenos Aires: La Aurora.
Huanca, Tomás
1989 *El Yatiri en la comunidad aymara.* La Paz: Cada.
Irarrázaval, Diego
1988 "Potencialidad cristiana de la religión andina". En *Religión aymara y cristianismo.* Año III, N° 13. La Paz: CTP. 36-41.
Knitter, Paul
1996 *No other name?: A critical survey of christian attitudes toward the world religions.* Nueva York: Maryknoll.
1996 "Jesús y otros salvadores". En: *Theologica Xaveriana* N° 46. 127-140.
Medina, Javier
1988 *"¿Qué es lo andino?".* En: *Religión aymara y cristianismo.* Año III, N° 13. La Paz: CTP. 51-54.
Moltmann, Jürgen
1990 *"El alcance de la renovación en el Espíritu".* En: Castro, Emilio (ed.). *Al viento de su Espíritu: Reflexiones sobre el tema de Canberra.* Ginebra: CMI. 42-52.
Monasterios, Lorenzo
1990 *Hacia una teología andina: I Encuentro de agentes de pastoral Bolivia-Perú, Yunguyo, Perú.* Material mimeografiado.

P'axi, Rufino et al.
1984 *Religión aymara y cristianismo.* En: *Fe y Pueblo.* La Paz: *CTP:* h.9. 6-13.
Panikkar, Raimon
1993 "Religión (Diálogo Intrarreligioso)". En: Floristán, C. y Tamayo, José (eds.). *Conceptos fundamentales de cristianismo.* Madrid: Trotta. 1144-1155.
Pollak-Eltz, Angelina y Salas, Yolanda (eds.)
1998 *El pentecostalismo en América Latina: Entre tradición y globalización.* Quito: Abya Yala.
Ramos, Humberto
1997 *Hacia una teología aymara.* La Paz: CTP/CMI.
Sandoval, Godofredo et al.
1986 *Chukiyawu: La cara aymara de La Paz.* La Paz: CIPCA.
Santos Quispe, Felipe
1988 "Muerte y ritual de los Ajayu". En: *Fe y pueblo.* Año V, N° 19. CTP: La Paz. 34-43.
Sartori, Luigi
1987 "Teología de las religiones no cristianas". En: Pacomino, L. et al. *Diccionario Teológico Interdisciplinario.* Salamanca: Sígueme. 416-434.
Schäfer, Heinrich
1996 "Movimientos populares y la misión de Dios (missio Dei): El Espíritu Santo y las contradicciones estratégicas". En: *Vida y Pensamiento.* San José: SBL. 6-15.
Vaccaro, Gabriel
1991 *Aportes del pentecostalismo al movimiento ecuménico.* Quito: CLAI.



Frans Lindenkamp

Defender la vida

El Espíritu y los espíritus en la teología andina y cristiana[1]

Richard Quispe Aguirre

Resumen

Los pueblos andinos tienen una concepción más amplia sobre las manifestaciones de lo divino y lo sagrado. Conservan y difunden una espiritualidad profunda que contribuye considerablemente a la espiritualidad cristiana por su sabiduría y riqueza simbólica. En el encuentro y el diálogo entre ambas espiritualidades, la pneumatología cristiana puede ser aun más enriquecida con las contribuciones de la pneumatología andina. El presente trabajo identifica pistas pneumatológicas que aportan al diálogo interreligioso. Sintetiza la concepción bíblica sobre el Espíritu y las particularidades la presencia de lo espiritual en el entorno andino.

1. Introducción

En el ámbito religioso en el que nos encontramos, muchas de las iglesias protestantes y evangélicas rechazan abiertamente la religión andina/católica. Atacan sin tapujos cualquier evento religioso en el que haya una referencia a la religión ancestral. Por otro lado, existen también posturas que tienden a una sobrevaloración de lo andino, como el caso de las tendencias de la búsqueda de lo andino como algo puro (ISEAT 2006: 12-13). A partir de esta realidad, nuestro desafío es identificar pistas pneumatológicas que contribuyan al diálo-

[1] Este título hace alusión al Espíritu de Dios y a los espíritus de la tierra que están plenamente comprometidos en defender la vida y la dignidad del ser humano y de toda la creación.

go interreligioso, respetando y revalorizando ambas espiritualidades como igualmente significativas. Para lograr este propósito sintetizaremos la concepción bíblica sobre el Espíritu y las particularidades de la presencia de lo espiritual en el entorno andino.

Los pueblos andinos tienen una concepción más amplia sobre las manifestaciones de lo divino y lo sagrado. Conservan y difunden una espiritualidad profunda que contribuye considerablemente a la espiritualidad cristiana por su sabiduría y riqueza simbólica. En este trabajo se propondrán los desafíos que se producen en el encuentro y el diálogo de ambas espiritualidades.

En la primera parte se planteará la pneumatología desde la perspectiva bíblica, poniendo énfasis en las interpretaciones que ayuden a fortalecer el diálogo interreligioso. Luego, en la segunda parte, se realizará la descripción de una riqueza fenomenológica amplia sobre la presencia de lo espiritual en el mundo andino, intentando repensar esta perspectiva en sus propios códigos y paradigmas. Y en la última parte, se expondrán puntos de encuentro entre la pneumatología cristiana y espiritualidad andina a partir del diálogo interreligioso.

Antes de empezar el desarrollo de los puntos es necesario dar a conocer algunas consideraciones preliminares con respecto al tema. Primero, el presente trabajo no tiene la intención de hacer simplemente una comparación de elementos semejantes entre la espiritualidad andina y cristiana, con el riesgo de caer en un concordismo que poco o nada puede aportar al diálogo interreligioso. Segundo, no se aplicará la concepción dualista propia del cristianismo (respecto al bien y el mal). En la espiritualidad andina el bien y el mal son complementarios y mantienen el equilibrio en la cosmovisión andina. Pero la realidad nos señala que, lamentablemente, la religión andina ha sufrido los embates de la religión cristiana, a tal punto de imponer en la primera la concepción dualista con respecto al bien y el mal. Con estas observaciones empezamos a desarrollar el tema en cuestión.

2. El Espíritu y los espíritus en la teología bíblica

Las palabras *rúah* y *pneuma* se traducen usualmente como "espíritu" y significan "soplo" o "aliento de vida", según el contexto donde se ubiquen. En el Antiguo Testamento la palabra *rúah* se refiere a veces a la naturaleza invisible y trascendente de Dios. Dios es espíritu y

como espíritu es asimismo fuente de los demás espíritus (Gn 2: 7; 6: 3; Sal 104: 29; Job 34: 14s.; Hb 12: 9). Dios es conocido también como "El Padre de los espíritus (Hb 12: 9 BJ), y "El Dios de los espíritus de los profetas" (Ap 22: 6 BJ). En ocasiones la expresión "Espíritu de Dios" se utiliza para referirse a Dios mismo (Is 40: 13; Sal 106: 33). En el Nuevo Testamento se retoman las afirmaciones básicas del Antiguo Testamento sobre la naturaleza de Dios como espíritu. Jn 4: 24 dice: "Dios es Espíritu; por tanto, los que lo adoran, deben adorarlo en Espíritu y en verdad". Jesucristo es también descrito como Espíritu (2 Co 3: 17-18; Flp 1: 19). Por otra parte, el primer capítulo de Génesis incorpora de manera muy significativa una profunda teología del Espíritu como soplo de Dios con una dinámica fuerza creativa (Gn 1: 2). De esto hablaremos en el siguiente punto.

2.1. El Espíritu, energía creadora y renovadora de la creación

Toda nuestra historia está irrigada por el Espíritu, es una energía que renueva continuamente la creación. Al empezar nuestra historia, en los primeros versículos de la Biblia, el Espíritu de Dios se mueve como un viento recio sobre las oscuras aguas del caos informe. Desde la primera página, el Espíritu es la fuerza impulsora, la energía creadora, y el soplo animador de toda la creación. Y cuando nuestra historia llega a su término y cumplimiento en la última página de la Biblia, desde luego el Espíritu está allí: "el Espíritu y la Iglesia dicen 'Ven'. Y el que oiga diga: 'Ven'. Y el que tiene sed, venga; y el que quiera, tome del agua de la vida gratuitamente" (Ap 22: 17; Is 55: 1) (véase: Stendahl 1990: 9).

"El espíritu es el aire, el viento, el soplo de Dios que refresca, oxigena, fecunda, da vida y protege a toda la creación (Gn 2: 7; Sal 104: 3; Jn 20: 22; Hch 2: 2)" (Codina 1994: 51). De ahí que el Espíritu también genera vida y comunión entre los seres que habitan en la naturaleza. En la perspectiva bíblica, la *pneuma* es asociada específicamente con la vida: "la *pneuma* es la que da vida". De esta forma *pneuma* mantiene el sentido del poder que da la vida, algo que otorga la vida. Al ser asociada con la vida, la *pneuma* es un instrumento del nuevo nacimiento. Mora en cada ser humano y abarca todas las cosas (Ortega 1991: 33). Está siempre presente y actúa creando y renovando la vida en la creación.

2.2. El Espíritu y la integridad de la creación

La naturaleza es partícipe de nuestra vida en comunidad. La naturaleza es "el circuito natural de toda la vida" porque toda la vida transpira entre ellos. También podemos ver a la naturaleza como la *oikos* de Dios. *Oikos* es la palabra griega para *hábitat* o "casa". Así, toda la creación vive en la *oikos* de Dios. Es el lugar de la vida en comunidad o convivencia. El Espíritu nos señala una manera de vivir en la *oikos* de Dios. Se lo identifica como partícipe en el circuito natural de toda la vida.

El Espíritu de Dios, dador de la vida, sigue infundiendo vida a toda la creación. Dado que la vida procede de Dios y finalmente volverá a Dios (Sal 104: 1ss.) nuestra actitud debe ser de respeto profundo hacia todo lo que existe, porque todo procede de Dios (Ortega 1991: 118). El Espíritu continuamente promueve la relación que existe entre la humanidad y el resto de la creación. Nos recuerda el privilegio y la responsabilidad del ser humano de remitir la creación a su creador. El antropocentrismo (la idea de que los seres humanos son la única preocupación de Dios) niega la integridad de la creación. De ahí la necesidad de poner énfasis en la redención de toda la creación y no sólo en la liberación del ser humano. Al respecto la Escritura dice:

> "Porque también la creación misma será liberada de la esclavitud de la corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Porque sabemos que toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora; y no sólo ella... nosotros también gemimos dentro de nosotros mismos esperando la redención...y el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inexplicables" (Rm 8: 2-26 BI).

Que toda la creación grita quiere decir que está "dando a luz" la nueva creación y que sus gritos dan lugar a que esa nueva realidad llegue a concretarse. Los seres humanos también gritan porque viven el dolor en la carne y hueso. De esta forma se hacen solidarios con toda la creación. El Espíritu también se une de manera muy específica a esta cadena de solidaridad de las y los que gritan los gritos de parto (Schäfer 1999: 24-25).

La relación entre el Espíritu y la creación no corresponde solamente al relato bíblico. Este vínculo puede verse hoy en la vivencia y trascendencia del Espíritu en medio de la creación, en medio de la

vida de los pueblos. De acuerdo con el texto que hemos visto, el Espíritu está presente en toda la creación, cual madre en la esperanza de dar a luz una nueva creación, sufre solidariamente con ella, y al mismo tiempo va generando la vida. De esta imagen femenina del Espíritu hablaremos en el siguiente punto.

2.3. La imagen femenina del Espíritu

En la Biblia está muy presente la imagen femenina del Espíritu, el término griego "*pneuma*" lleva el pronombre personal neutro (ello) y no masculino (el). Asimismo el término hebreo "*rúah*" para describir el Espíritu de Dios es femenino. Al respecto Stendahl nos dice:

> "... ¡Que liberación el que nos recuerde que es igualmente verdadero hablar de Dios como Espíritu –pneuma– que en griego es ello (neutro) y no él o El!. Como la teología de la Iglesia fue expresada y escrita por varones, esta falta de género o sexo se perdió con la asimilación del lenguaje de un Dios masculino... Y si el Espíritu es una 'persona', luego parecía exigir un pronombre personal. En la Iglesia esto acabó siendo Él, aunque en el hebreo el Espíritu es Ella, como lo es su hermana Sabiduría tanto en hebreo como en griego (*Sophia*)" (Stendahl 1990: 7).

Poniendo énfasis en esta imagen femenina del Espíritu describimos a ella como la fuerza renovadora de la creación, la energía cósmica que da vida, creadora y trascendente. En la escritura el Espíritu aparece como la madre que sufre los dolores de parto. Pablo nos recuerda que podemos llegar a desanimarnos, de manera que nos sea imposible encontrar palabras para orar. Entonces el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos indecibles (Rm 8: 26). En ella encontramos la invitación a elevar una intercesión transformadora para toda la creación.

La *rúah* o *pneuma*, Espíritu de Dios es la fuerza de la actuación de Dios, su aliento fecundante, su presencia. Es el actuar de Dios para los seres humanos; es la nueva realidad que toda la creación adquiere cuando deja que Dios mismo le enriquezca y le fecunde (Pikasa 1993: 402). Aquí consideramos que la idea de la fecundidad es apropiada para describir la actuación del Espíritu. Pues el Espíritu también posee la virtud de producir y reproducir la vida. De ahí viene el concepto de que el Espíritu tenga la facultad de dar vida a todo lo que vive (Jn 6: 63).

De acuerdo con la perspectiva de Nicola Ciola, la *pneuma* tiene poder vivificador. Además la *pneuma* es una realidad dinámica, fecundante e innovadora. Es la fuerza activa de la vida porque sustenta, guía y gobierna todas las cosas (Ciola 1999: 329). La *pneuma* como fuerza de la actuación de Dios, en Juan se manifiesta en la siguiente formulación: "el Espíritu es el que vivifica" (Jn 6: 63). Aquí *pneuma* tiene una fuerza vivificante.

La fecundidad y el grito por los dolores de parto son los atributos más sobresalientes de lo femenino. Atribuir esta imagen al Espíritu de Dios nos ayuda a liberarnos de la imagen masculina impuesta y difundida por la visión patriarcal de la teología cristiana. La imagen de lo femenino es una de las principales pistas pneumatológicas que aportan al diálogo interreligioso. Retomar esta imagen también orientará la liberación de la mujer y la superación de los mecanismos de dominación, propiciando los caminos del Espíritu de Dios y los espíritus de la tierra que anhelan la liberación de toda la creación y de los seres humanos. Por eso se habla del potencial de fecundidad propia del Espíritu de Dios.

En este punto hemos hablado de la modificación de la imagen androcéntrica de Dios. En el siguiente punto hablaremos sobre la visión dual de los espíritus (espíritus buenos y malos) que son propias de la teología cristiana.

2.4. Los espíritus buenos y malos

En el Antiguo Testamento se usa la palabra "espíritu" para referirse a las entidades que tienen una existencia separada y que pueden actuar sobre los seres humanos. Algunos son espíritus buenos y otros son malos. Los espíritus buenos son los espíritus que provienen de Dios y se describen como que descienden inesperadamente sobre las personas, haciendo que actúen con el estímulo de ese momento (1 Co 12: 18). En otras ocasiones, esos espíritus se describen como dones que reciben ciertas personas encargadas de unas funciones especiales y las guían (1 S 10: 1; 5-7; Is 42: 1; 61: 1). Muy a menudo la investidura con el espíritu produce cambios notables en las personas referidas –los jueces en Israel tuvieron gran valentía y sabiduría (Jue 3: 10; 6: 4; 11: 29), y Sansón gran fortaleza (Jue 14-16). En dos ocasiones nos enteramos de espíritus personales transferibles por medio de los cuales se impartieron poder y autoridad– el espíritu de Moisés (Nm 11: 25) y el espíritu de Elías (2 R 2: 9; 15). En el Nuevo Testamento, el Espíritu Santo influye en los espíritus de las personas y los mueve a la acción. Así, expresiones como "espíritu de los profetas" (1 Co 14: 32; Ap 22: 6) se refieren a los espíritus de los cristianos que son inspirados por Dios para profetizar.

En cuanto a entidades diferentes de Dios, algunos espíritus en el Antiguo Testamento pueden ser descritos como malos en el sentido de que incitan a las personas a acciones malignas. Pero de 1 Reyes 22: 19-23 parecería que, en ocasiones, "maligno" puede ser justamente una función y no una caracterización del espíritu en cuestión. Encontramos un caso similar en la historia de Job 1: 6 y siguientes, y esto nos lleva a la idea de *Satán*. En el Antiguo Testamento la palabra *Satán* (acusador, enemigo, adversario) puede referirse a la función de un espíritu que prueba y acusa a las personas delante de Dios. Aparentemente, ninguno de los "hijos de Dios" puede ser encargado de esta función. "*Satán*" podría ser también un nombre apropiado para referirse a un espíritu maligno como en 1 Cro 21: 1.

Tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento nos encontramos con espíritus malignos como entidades personificadas. Ellos son demonio (*daimonion/daimon*), diablo (*diábolos*) y "Satán" (*Satanás*). Los demonios tienen generalmente la designación de "espíritus inmundos" (*pneuma akathartos*). Ellos se posesionan de la gente y la afligen con graves enfermedades (Lc 13: 16) (véase: Castro 1990: 106).

Esta visión dual de los espíritus que es propia de la teología cristiana, en muchas ocasiones, fue aplicada de manera inapropiada al tratar el tema de los espíritus en la teología andina. Al respecto Therese Bouysse y Olivia Harris dicen:

> "En la actualidad, los mundos opuestos que hemos denominado *manqha pacha* y *alax pacha* están fuertemente infectados por motivos cristianos. Así el mundo infernal está poblado por diablos, mientras que el celestial corresponde formalmente a los númenes reverenciados por la Iglesia católica..." (Bouysse 1987: 121).

La oposición categórica entre el bien y el mal de origen cristiano tuvo que acomodarse a la teología andina. De ahí que, las/los teóricos/as de la inculturación no puedan expresar, por ejemplo, cómo comprender y explicitar la diversidad de los seres que pueblan los Andes e intervienen en la vida cotidiana: *Pachamama*, *achachilas*, *uywiris*, etc. (ISEAT 2006: 27).

Al abordar el tema de los espíritus en la teología andina en el próximo punto, dejaremos de lado la oposición entre lo "cristiano" y lo "diabólico" porque no contribuye positivamente al diálogo interreligioso. De acuerdo con el pensamiento andino existe una complementariedad y equilibrio entre el bien y el mal, como si fuese algo natural.

3. El Espíritu y los espíritus en la teología andina

El Espíritu de Dios actúa de modos que están más allá del entendimiento humano: puede ocurrir que la libertad del Espíritu nos desafíe y sorprenda cuando iniciemos el diálogo con pueblos de otras religiones (Ortega 1991: 105). Nuestro propósito en este punto es discernir la obra y la presencia del Espíritu en la espiritualidad andina.

En la cosmovisión andina encontramos la presencia del Espíritu, además de los espíritus de la tierra, estos últimos, manifestados en espíritus protectores del hogar, de la comunidad y de toda la creación. Estos espíritus habitan en lugares específicos y conviven con las y los habitantes andinos.

3.1. Las formas del Espíritu en la teología andina

La perspectiva del *Espíritu* es tan amplia y tiene muchas formas en la cultura andina que recibe varios nombres que corresponden a la totalidad de los seres vivientes que integran la creación. La idea es que se manifiesta la presencia del Espíritu en diferentes dimensiones: Los *Achachilas*, y la *Pachamama*, son las/los espíritus ancestrales que protegen a las comunidades; *Awicha* y el *Kuntur Mamani* son las/los espíritus que protegen el hogar; las *illas* y las *ispallas* son conocidos como las/los espíritus protectores/as de los animales y los productos agrícolas. Estos espíritus conviven en la tierra junto a las/los andinos y andinas. Por otro lado los *anchanchus*, *ninawillas* y *saxras* habitan en lugares inhóspitos y en las profundidades de la tierra. Las comunidades andinas asignan diversas funciones a estos espíritus, pero principalmente tienen que ver con la provisión de recursos para la vida, la protección de la comunidad y la regulación de la convivencia entre los seres que habitan en la creación.

La perspectiva del Espíritu en la cosmovisión andina, tiene que ver con la unidad y totalidad del ámbito comunitario, del *ayllu*, y de la *pacha*. No se puede concebir la presencia del Espíritu, en la espiritualidad andina, desligada de la vida cotidiana en las comunidades.

A continuación describiremos las características y las funciones de cada uno de estos espíritus protectores/as.

3.1.1. Los espíritus protectores de las comunidades: La Pachamama *y los* achachilas

La ***Pachamama*** (Madre Tierra) es el espíritu maternal del pueblo andino, espíritu vital que genera y da la vida a todos los seres vivientes que viven en ella. La *Pachamama* es para el *Jaqi* (ser humano) el primer signo sagrado, el más hondo conocimiento. Los/las andinos y andinas reconocen a la tierra como una madre fecunda porque de ella brota la vida, sea animal o vegetal; ella misma es la vida que genera vida, porque solamente algo que tiene vida puede nutrir la vida. Por eso los/las andinos y andinas la aman, la respetan, la veneran y la protegen con todas sus fuerzas (Llanque 1995: 29)

La *Pachamama* es el útero de todo ser viviente, en su vientre hemos sido engendrados. Ella es el signo y fuente de la vida: signo de fecundidad y nacimiento. En la cosmovisión de los/las andinos y andinas toda nuestra vida es una experiencia religiosa. Nuestra mayor experiencia es el encuentro con la tierra. Por lo cual es sagrado el trabajo sobre el campo, la siembra, la cosecha. También es sagrado el proceso del nacimiento y la muerte.

El espíritu maternal manifestado en la Madre Tierra es el centro de toda nuestra vida, realidad sagrada que se defiende, se celebra y se transmite. Detrás de la irrupción de lo cultural, nuevo signo de los tiempos, descubrimos el espíritu vivificante de la tierra.

Especialmente en la gratitud por la tierra, en las celebraciones de los ritos y las fiestas se observa la actuación del espíritu vital de la *Pachamama*. Es la visión del espíritu maternal como protectora y dadora de la vida, que llena no sólo el *ayllu* (la comunidad andina), sino toda la *Pacha* (espacio y tiempo) y que adentra todas las cosas y las vivifica.

Los ***Achachilas*** son los espíritus ancestrales que también protegen a las comunidades andinas. A estos espíritus se les ofrece sacrificios para que desempeñen el papel de intercesores en favor de las comunidades de las cuales son protectores (Intipampa 1991: 31). Cada

comunidad andina tiene su montaña sagrada, donde habita el *Achachila* y a donde los/las andinos y andinas van a ofrecer sus sacrificios y ritos expiatorios en las fechas señaladas y según las circunstancias. Por tanto, cada comunidad cuenta con su *Achachila* que puede ser también tenido como deidad de otras comunidades vecinas (Llanque 1995: 15). La presencia sobrenatural de estos espíritus ancestrales (*Achachilas*) se manifiesta, sobre todo, en las montañas más elevadas y cerros grandes para proteger y ayudar desde allá a los habitantes de los Andes (Van den Berg 1992: 297).

Los *Achachilas*, como espíritus protectores de las comunidades, controlan también las fuerzas de la naturaleza: los rayos (relámpagos), el granizo, la helada, las lluvias y todas las fuerzas sobrenaturales. Por ejemplo, el granizo y la helada destruyen los cultivos de los productores agrícolas, pero cuando se invoca la protección de los espíritus ancestrales, éstos acuden solidariamente para ayudar a las comunidades andinas. Son asimismo considerados como seres vivientes, a quienes hay que dar de comer y beber para luego en un acto de reciprocidad recibir buena producción y buena alimentación (Huanca 1989: 12). Algunos son considerados poderosos e influyentes a nivel regional. Generalmente éstos son los que moran en las montañas y apachetas más elevadas de la región del Altiplano, como también en otras regiones. Entre los más conocidos por los aimaras, están los siguientes *Achachilas*: *Illimani*, *Illampu*, *Huayna Potosí*, *Mururata*, *Sajama*, y los apachetas (cerros grandes) en cada comunidad (Huanca 1989: 199).

Los/las andinos y andinas suelen ofrecer ofrendas a las colinas y cerros circundantes donde pastan los animales, llamándoles por sus nombres, luego mencionan los nombres de otras montañas de la región como *Tata Sajama*, *Tata Tunupa* y *Tata Illimani*. El nombrar a las montañas de esta forma es compartir una relación de reciprocidad con éstas. Según las mujeres, es sólo por las ofrendas a estas montañas que obtienen rebaños más grandes (Arnold 1998: 135-136).

Con los *Achachilas* se vive como en familia, son seres humanos y pueden aparecer a las/los campesinos y campesinas como personas de edad o jóvenes, como niños o mujeres. Se los trata como a las y los miembros de la familia y tienen las mismas necesidades y deseos que las/los campesinos y campesinas. Necesitan alimento, bebida, afecto y respeto (Gow 1976: 38).

3.1.2. Los espíritus protectores del hogar y la familia andina: Kuntur Mamani, Qiri Awicha y Uywiris

En la experiencia espiritual andina, todas las personas desde la niñez aprenden a respetar e invocar a los espíritus protectores del hogar. Una de las primeras verdades que el niño o niña aprenderá guiado por sus padres, es que su propia casa y el espacio que la rodea son sagrados, ya que cobijan a sus seres protectores. Éstos reciben genéricamente el nombre de *uywiris*, "cuidadores" (Albó 1991: 213).

La casa y todo su entorno es un espacio espiritual para los/las andinos y andinas, porque allí también viven las y los espíritus protectores y protectoras quienes cuidan a todos los miembros de la familia. A ellos hay que tenerles mucho respeto para pedirles ayuda. Al respecto el mismo autor nos señala:

> "Aprenderán a invocar y respetar a un protector masculino llamado *Kuntur Mamani* 'Cóndor Halcón' o, entre los pastores de Puno, *Mallku* 'jefe' y a una protectora femenina, llamada a veces *Qhiri Awicha*, 'La abuelita del fogón'. El primero se asocia más con el techo, la parte alta de la casa; la segunda con la cocina u hogar, propiamente dicho" (Albó 1991: 213).

Así es cómo los/las andinos y andinas conciben a los espíritus protectores del entorno familiar y el hogar. A quienes ofrecen, asimismo, ofrendas y acciones de gracias, de forma peculiar en el techado de la casa. Además de los protectores de la familia, están las/los espíritus de la producción.

3.1.3. Los espíritus protectores de la producción: Illas, Ispallas

Las actividades principales de los/las andinos y andinas son la agricultura y la ganadería. Se dedican al cultivo y al pastoreo, según las condiciones ecológicas de cada lugar. Estas labores de subsistencia tienen también sus riesgos: una helada destruye el cultivo que ha sido esfuerzo de largos meses, una nevada fuerte acaba con las crías del año y una sequía prolongada es motivo de angustia y provoca la migración temporal de las familias por haber quedado sin productos ni reservas. Por eso los y las agricultores/as andinos y andinas están atentos/as a la lectura de los signos en la naturaleza para prever y organizar sus actividades agropecuarias, y están en permanente diá-

logo con los *Achachilas* y la *Pachamama*, quienes les protegen de las fuerzas de la naturaleza. Los *Achachilas* son los espíritus que controlan las nubes, el agua, el granizo y la nevada. La *Pachamama* es la madre que protege la vida de todo ser viviente.

Junto a ella están las *illas* y las *ispallas* que son los espíritus generadores de diversos animales y productos. Ellas son las que al ser llamadas y atendidas con cariño en los momentos más importantes del ciclo anual, aseguran la fecundidad abundante de las parejas, tanto de animales como de plantas (Albó 1991: 216). Las *Illas* y las *Ispallas* son los espíritus femeninos de la fecundidad. Son espíritus que aseguran la buena producción de los cultivos y la reproducción de los animales.

Las *illas* son piedras mágicas incrustadas en las laderas de las montañas, son espíritus que respiran y dan su aliento a todos los animales que pastan en la región. Durante las noches oscuras descienden a los ríos para respirar el espíritu de las aguas, dan coloración respectiva a las piedras de los ríos y poseen un poder fertilizante. De ahí que las llamas que beben de sus aguas adquieren la fertilidad (Arnold 1998: 227s.).

De esta manera, para los/las andinos y andinas, en cada producto agrícola y en cada animal están presentes los espíritus de la reproducción (las *illas* y las *ispallas*), con las que establece diálogos, a las que presenta ofrendas de coca y bebidas para que se sirvan, y a las que besa en forma reverente. Estos rituales están muy vinculados con las/los espíritus de la reproducción.

3.1.4. Los espíritus protectores de los recursos naturales: Los Saxras, *los* anchanchus *y las* antawallas

Los *anchanchus*, las *antawallas* y los *saxras* son los/las hijos e hijas de la *Pachamama*, saben andar detrás de ella. Viven comúnmente en los lugares desolados, en los pozos de agua, en los manantiales y en las rocas. Cumplen la tarea de proteger los recursos naturales, pero al mismo tiempo, pueden hacer daño a los seres humanos, atrayéndolos hacia la muerte con su música dulce y embriagadora. Pueden también dañar a los animales y destruir los cultivos. El remedio contra los males que provocan, son los fetos de animales, grasas de machos, el conejo y la gallina (Gow 1976: 62; 69).

Según Alison Spedding estos protectores de la naturaleza son espíritus telúricos que habitan en el *Manqha pacha* (el mundo de abajo) y como no tenían equivalente aceptable para los misioneros, fueron consignados en su conjunto al infierno bajo la categoría de diablos o demonios (Spedding 2004: 52).

Los *anchanchus*, *las antawallas* y *los saxras* son espíritus considerados "malignos" porque originan enfermedades y epidemias; también tienen bajo su control los fenómenos naturales como la granizada, la nevada, las inundaciones y las heladas. También custodian las riquezas minerales y los talentos naturales (como la habilidad de interpretar los instrumentos musicales nativos). Para aplacar la ira de estos espíritus se requiere realizar sacrificios y ritos. Con éstos las y los *yatiris* obtienen beneficios de estos espíritus. Las acciones de estos espíritus se componen de una parte negativa y otra positiva. Ellos ayudan a mantener el equilibrio en el mundo andino. Ésta es la razón por la cual la visión dual cristiana sobre el bien y el mal no se la puede aplicar.

Las y los *yatiris* hablan de una alianza entre las/los espíritus ("buenos" y "malos" en la perspectiva cristiana) para luchar mancomunadamente y tratar de detener el deterioro de la vida y del ecosistema. En otras palabras, los *anchanchus*, las *antawallas* y los *saxras* se constituyen en guardianes de la Madre Naturaleza *(Pachamama)*. Las y los *yatiris* enseñan que a la naturaleza hay que respetarla. Como dice Ailton Krenak, indígena brasileño: "A la naturaleza no hay que defenderla: hay que respetarla" (Ventocilla 1999: 158). El respeto a la naturaleza es parte de la tradición andina.

En las tradiciones mitológicas los espíritus malos se montan sobre los perros y éstos lanzan aullidos que expresan lamentos, que son los gemidos de las/los espíritus de la tierra por el deterioro de la vida y del ecosistema, y el saqueo de las riquezas naturales.

Es así que hemos hablado sobre las formas del espíritu en la cosmovisión andina. Hasta aquí, se ha tratado de explicar de qué formas se da la experiencia de lo espiritual en las comunidades andinas y en la totalidad de la *Pacha* (espacio y tiempo), de acuerdo con el pensamiento andino. En el próximo punto trataremos sobre la espiritualidad como un modo de vida para los/las andinos y andinas.

3.2. La espiritualidad, un modo de vivir

Para los/las andinos y andinas la espiritualidad no es un conocimiento o una técnica, sino un modo de vivir. El espíritu, por tanto, no es

una parte de su vida, sino una manera de toda su existencia, es el que habita en los corazones de las personas andinas, dándoles entusiasmo, coraje y decisión. Consuela a los y las afligidos/as y mantiene viva la utopía en su forma de contemplar el cosmos (Boff 1992: 37). Toda experiencia espiritual que se manifiesta en la vida comunitaria, en las prácticas de reciprocidad, en el diario vivir, en el trabajo, el pastoreo, en la siembra y cosecha de productos, en los ritos... y en la existencia de los/las andinos y andinas, es un encuentro con el misterio divino. Los/las andinos y andinas viven para relacionarse con el Espíritu y las/los espíritus. Y lo espiritual es el desafío principal en todas sus relaciones.

3.3. Criar, proteger y dar sentido a la vida

Las principales tareas que cumplen las/los espíritus de la tierra son: criar, proteger y dar sentido a la vida. Defienden la vida, la salud y el alma de los/las andinos y andinas y de toda la creación. De tal manera que todas las plantas y hierbas que existen en el campo son medicinales y sirven de esta manera. El origen de las plantas medicinales se concibe como un don gratuito que provee la Madre naturaleza (*Pachamama*). Los/las antepasados, curanderos y botánicos andinos: *kullawayus* (médicos tradicionales) y *kollaq'epiris* (botánicos indígenas) fueron personajes excepcionales. Estaban entregados a su ciencia y tenían una fe inquebrantable en las/los espíritus de la tierra y gracias a la protección de ellos lograban curar muchas enfermedades y vencer a los espíritus "malignos". La presencia de las/los *kullawayus*, las/los *yatiris* y las/los médicos naturistas en las comunidades andinas es de gran importancia puesto que personifican la lucha para contrarrestar a los espíritus "malignos" que originan enfermedades y epidemias. La ausencia de estos personajes representa el aniquilamiento y la muerte de la cultura andina (Ventocilla 1999: 106). Las/los *kullawayus* y las/los *yatiris* elevan plegarias de favor y oraciones a las/los espíritus de las plantas (*Ispallas*).

3.4. Los gemidos de las/los espíritus de la tierra

Las/los espíritus de la tierra gimen por la liberación de toda la creación, por el deterioro de la vida y el ecosistema y por el saqueo de los recursos naturales. Expresan su compasión y su sabiduría en beneficio de la vida. Si no oímos los gemidos de estos espíritus, no podemos oír la voz del Espíritu de Dios.

> "...Toda la creación gime, y está a una con dolores de parto (Rm 8: 22) en medio de un olor a muerte. Frente a esta insensata destrucción de la vida invocamos al Espíritu que 'intercede por nosotros con gemidos inexplicables'" (Rm 8: 26 BJ).

Denisse Y. Arnold nos habla sobre la presencia y actuación de las/los espíritus de la tierra, agua y aire que gimen en las noches oscuras y noches de luna y con sus llantos suelen enviar su "aliento" de vida, que ayuda en la reproducción de los rebaños (Arnold 1998: 68-70).

En el pensamiento de los/las andinos y andinas, la naturaleza no es muda; las piedras y las plantas hablan y protegen a los y las más pequeños/as e indefensos/as de la tierra; los ríos y las montañas, así como las llamas y alpacas, se expresan y gimen a una por la liberación de los y las despreciados/as y oprimidos/as.

Hasta aquí hemos hablado sobre la riqueza fenomenológica muy amplia de la presencia de lo espiritual en el mundo andino. En el próximo punto hablaremos sobre la actuación y la presencia del Espíritu y las/los espíritus a la luz del diálogo interreligioso.

4. El Espíritu y los espíritus en el encuentro de espiritualidades

4.1. La imagen maternal del Espíritu y el regazo maternal de la *Pachamama*

Después de haber señalado la perspectiva bíblica sobre el Espíritu de Dios y la experiencia del Espíritu en la espiritualidad andina, ahora trataremos de construir un vínculo entre estas tradiciones, a la luz del diálogo interreligioso. Con este fin enunciamos la conclusión de que la actuación y la presencia del Espíritu de Dios y de las/los espíritus de la tierra forman el punto de encuentro entre la espiritualidad andina y la espiritualidad cristiana.

Para que este encuentro llegue a su materialización, en primer lugar, evocaremos la imagen maternal del Espíritu en la teología bíblica. Luego haremos una comparación con la metáfora del regazo maternal de la *Pachamama*.

En el A.T. la *rúah* es un término femenino. En Gn 1: 2 leemos: "La tierra era una soledad caótica y las tinieblas cubrían el abismo, mientras el espíritu (la *rúah*) de Dios se movía sobre las aguas". La tierra estaba desordenada y sin forma. Esta realidad se presenta como "el desierto y el vacío" (*tohu y bohu*). Estas imágenes preparan la idea de creación a partir de la nada (Gn 1: 12 BJ). Allí la *rúah* de Dios sopla poderosamente sobre las aguas. En este texto la *rúah* todavía no es creadora, sólo prepara la creación: "Sugiere la imagen de la madre cuyo vientre se prepara para proporcionar la vida a una criatura diferente de sí" (Avendaño 2000: viii).

Esta imagen maternal de la *rúah* es la que queremos resaltar en este punto. La *rúah* es como el útero materno donde se viene gestando la vida de una nueva criatura. Donde se alberga el óvulo fecundado, y donde se nutre durante su desarrollo. Así es como se viene preparando la vida de un nuevo ser. "Lo que nace del hombre es humano; *lo engendrado por el Espíritu es espiritual*. Que no te cause, pues, tanta sorpresa lo que te he dicho: "Tienen que nacer de lo alto". El viento sopla donde quiere; oyes su silbido, pero no sabes ni de dónde viene ni a dónde va. Lo mismo sucede con el que nace del Espíritu (Jn 3: 6-8 BA).

Aquí el evangelio según Juan emplea la imagen de una madre que espera la llegada de un nuevo ser y que luego da a luz, para describir la actuación de la *rúah*. Una madre en espera siente mucha angustia, porque sabe que va a experimentar intensos dolores de parto, pero después de alumbramiento, se regocija en gran manera, por la llegada de un nuevo ser. Al respecto nuevamente Juan nos dice: "Cuando una mujer va a dar a luz, siente angustia, porque le ha llegado la hora; pero cuando el niño ha nacido, su alegría le hace olvidar el sufrimiento pasado y es enteramente feliz por haber traído un niño al mundo" (Jn 16: 21 BJ).

Aquí la *rúah* es como la madre que después del alumbramiento se alegra porque ha sido portadora de la vida de un nuevo ser. La imagen maternal hace alusión al Espíritu, pues en el contexto de esta cita se habla sobre la venida del Paráclito. La imagen se emplea para significar el doloroso nacimiento de un nuevo orden (nueva creación) con la llegada del Paráclito (Biblia de Jerusalén 1998: 1534).

El texto de Rm 8: 22-23; 26, también emplea la imagen maternal y los gritos de parto, para describir la actuación del Espíritu:

> "He aquí por qué, como sabemos, *la creación entera está gimiendo con dolores de parto hasta el día de hoy*. Pero no sólo eso; también nosotros, que estamos en posesión del Espíritu como primicias del futuro, suspiramos en espera de que Dios nos haga sus hijos y libere definitivamente nuestro cuerpo. Somos débiles, pero el Espíritu viene en nuestra ayuda. No sabemos lo que nos conviene pedir, pero *el Espíritu intercede por nosotros con gemidos inexplicables*" (Rm 8: 22-23; 26 BJ).

La imagen nos hace pensar en "los gritos que una mujer lanza en el parto. Éstos son a la vez expresión de dolor y ayuda activa para que el niño pueda salir hacia fuera. Y sobre todo, en los dolores de parto se une, de manera íntima la esperanza al dolor" (Schäfer 1999: 24-25).

Que toda la creación grita quiere decir que está "dando a luz" la nueva creación y que sus gritos dan lugar a que esa nueva realidad llegue a su materialización. Los seres humanos también gritan porque viven el dolor en carne y hueso. De esta forma se hacen solidarios con toda la creación. El Espíritu también se une de manera muy específica a esta cadena de solidaridad de las y los que dan los gritos de parto.

La relación entre el Espíritu y la creación no corresponde solamente al relato bíblico. Este vínculo puede verse en la vivencia y trascendencia del Espíritu en medio de la creación, en medio de la vida de los pueblos. De acuerdo con el texto que hemos visto, el Espíritu está presente en toda la creación, y cual madre en la esperanza de dar a luz una nueva creación, sufre solidariamente con ella, y al mismo tiempo va generando la vida.

Hasta aquí hemos visto la imagen maternal del Espíritu en la teología bíblica. Esto nos ayuda a tener una concepción más amplia del Espíritu, que no se preocupa sólo por la vida de los seres humanos, sino también por la integridad de toda la creación. Ahora intentaremos ligar esta imagen maternal del Espíritu con la metáfora del regazo maternal de la *Pachamama* (Madre Tierra).

La tradición andina emplea la misma imagen maternal para referirse al regazo maternal de la *Pachamama*. Ésta es nuestra Madre Tierra porque en su útero hemos sido engendrados. Ella es la *rúah* maternal que nos dio en alumbramiento. De su vientre hemos nacido y a ella volvemos cuando termina nuestra existencia humana.

La *Pachamama* hoy también grita en dolores de parto en la espera de dar a luz una nueva creación, espera con anhelo la redención de

su descendencia, fruto de sus entrañas. La *Pachamama* siente, con las entrañas, el dolor y el sufrimiento que atraviesan sus hijos e hijas y se solidariza con toda la creación. De ahí que para el andino la tierra sea un signo de comunión vivificante. Los/las andinos y andinas también sentimos en lo más profundo de nosotros y nosotras, el sufrimiento, la angustia de nuestros hermanos y hermanas.

La *Pachamama* es el espíritu maternal que produce la fecundidad de la vida, espíritu que hace posible la fecundidad de la tierra árida, así como la reproducción de los animales y los cultivos.

Los/las andinos y andinas reconocen a la tierra como una madre fecunda porque de ella brota la vida, sea animal o vegetal; ella misma es la vida que genera la vida, porque solamente algo que tiene la vida puede nutrir la vida. Por eso los/las andinos y andinas la aman, la respetan, la veneran y la protegen con todas sus fuerzas. Por veneración se la denomina también *uywiri* (criadora), *juxliri* (nodriza) que cobija y que carga en su espalda a toda la humanidad, como la madre andina carga a su *wawa*-criatura (Llanque 1995: 29).

La *Pachamama* porque es la *rúah* vital, es sagrada, porque ella genera la vida de los animales, la reproducción de los productos agrícolas. De su regazo nos alimentamos: en ella sembramos y cosechamos nuestros alimentos. De ella, sus hijos e hijas, fruto de sus entrañas, recibimos consuelo y protección.

De esta forma hemos realizado una comparación entre la imagen maternal del Espíritu en la Biblia y la metáfora del regazo maternal de la *Pachamama*. En ambas tradiciones se ha destacado la actuación del Espíritu como la madre en cuyo útero se engendra la vida de un nuevo ser. Asimismo, en estas tradiciones, lo central es la presencia del Espíritu como dador de la vida en relación con los seres humanos y la integridad de la creación.

4.2. Lo femenino: camino hacia Dios y camino de Dios

La mujer y lo femenino derivado de ella fueron durante siglos relegados a una función subalterna en la comprensión del ser humano y en la organización de la sociedad (Boff 1987: 8). Hoy comprendemos la urgencia de retomar esta imagen que orientará la liberación de la mujer y la superación de los mecanismos de dominación, propiciando los caminos del Espíritu de Dios y de las/los espíritus de la tierra que anhelan la liberación de todos los seres humanos y de la

creación. Para ello hablaremos del potencial de fecundidad propia del Espíritu de Dios. El Espíritu que encamina la dirección del Reino de una libertad más fecunda, revela y realiza históricamente valores, dimensiones de lo humano y promesas del misterio de Dios. Al respecto Boff dice:

> "La mujer y lo femenino son así mismo caminos de Dios en su busca de encuentro con el ser humano. Dios posee también un rostro materno a más del paterno. Su revelación y su gesta liberadora vienen marcadas por rasgos femeninos, virginales y maternales. La plenitud de la homonización se expresa en un sentirse totalmente animado en un seno materno e infinito. Sólo entonces tenemos la certeza de ser plenamente aceptados" (Boff 1999: 9).

En este sentido presentamos al Espíritu de Dios y a la *Pachamama* como la gran imagen reveladora del rostro femenino de Dios. Es el Espíritu de Dios y la *Pachamama* quienes poseen el don de germinar la vida. Por eso su fecundidad materna es divina. El Espíritu viene a ser el arquetipo supremo que evoca el sentido terminal de todo lo femenino. Es el Espíritu y la *Pachamama* que impregnan y se adentran en todo lo que vive en la creación, dan vida a todo y todo lo atraen. Además, fueron enviados para renovar la creación y dar vida. Sus acciones demuestran su maternal preocupación por la liberación de la humanidad y de la creación, particularmente de los más abandonados.

Al Espíritu y a la Pachamama se asignan todos los atributos femeninos como ternura, mansedumbre, sencillez, humildad, templanza y dulzura. "Se atribuye a la cuenta de lo femenino toda la dimensión de la ternura, delicadeza, vitalidad, profundidad, interioridad, sentimiento, receptividad, donación, cuidado y acogida que se expresa en existencia humana del varón y de la mujer" (Boff 1987: 17). Estas cualidades poseen su último fundamento en Dios mismo, que, en la historia de la salvación, manifestó también las dimensiones femeninas. Los textos sagrados lo presentan como la madre que consuela (Is 66: 13), que siempre tiene al hijo en sus entrañas (Is 49: 15; Sal 25: 6; 116: 5). Uno levanta cariñosamente hasta acercarlo a su rostro (Os 11: 4) y que, en el final de la historia, cual grande y bondadosa madre, enjugaron las lágrimas de nuestros ojos (Ap 21: 4) (Boff 1987: 18).

La cultura andina está impregnada de una inmensa sed de emancipación y de un sentido anhelo de liberación. Son el Espíritu de

Dios y las/los espíritus de la tierra quienes promueven y luchan por este anhelo: "El Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos indecibles... y toda la creación anhela la liberación de los hijos de Dios" (Rm 8: 26-27 RV). En todas las historias de emancipación indígena se discierne la irrupción del Espíritu. Donde éste se hace presente, allí fecunda la libertad (2 Co 3: 17).

4.3. Defender la vida

El Espíritu de Dios y los espíritus de la tierra están plenamente comprometidos en defender la vida y la dignidad del ser humano y de toda la creación. Están más conscientes del deterioro de la vida en todas sus formas, lo que adquiere características inimaginables cuando comenzamos a cruzar información proveniente del campo de los derechos humanos, la explotación del medio ambiente, la expulsión de personas del sistema económico, la violencia familiar, el odio y la marginalidad racial y la prostitución infantil (Andiñach 2004: 323).

Sospechamos la sensación de que quienes dirigen los hilos del mundo están conduciendo a la humanidad por el brote de la más brutal explotación internacionalmente organizada. El destino final no parece otro que la desintegración del ya débil tejido social y la caída a límites hasta hoy no vistos de las condiciones de vida de inmensas masas innominadas. Situaciones de pobreza y deshumanización que nos espantaban hace treinta años hoy se han agudizado y continúan su caída en un abismo insondable.

Una vida en peligro, una vida fragmentada, vivida por los actores y las actrices que a veces no les queda otra posibilidad más que subsistir y estirar sus días lo más que puedan, o que tienen voluntad de transformar el mundo pero que desconfían de los mecanismos sociales y políticos que parecen haber fracasado en el pasado y buscan otros caminos, a veces para caer en el nuevo fracaso de la inacción o de la adaptación al sistema. Lo que sí debe estar claro para nosotros es que el evangelio promovido por el Espíritu de Dios y las/los espíritus de la tierra nos muestra que Dios quiere liberación para sus hijos e hijas y luego trabajar para acercarnos lo más posible a esa voluntad.

En el próximo punto mencionaremos algunas conclusiones con el objetivo de sintetizar nuestra reflexión sobre la obra y la presencia del Espíritu de Dios y de las/los espíritus de la tierra.

4.4. Algunas pistas pneumatológicas para establecer el diálogo interreligioso

A continuación señalaremos algunas conclusiones que resumen nuestra reflexión sobre el tema, y que debemos considerarlas como elementos centrales para establecer el diálogo entre la espiritualidad cristiana y la espiritualidad andina:

- La obra y presencia del Espíritu y de las/los espíritus de la tierra, en la profundidad de la vida humana y de toda la creación, es la clave para establecer el diálogo con la espiritualidad andina.
- Para que el encuentro y el diálogo entre estas dos espiritualidades sean eficaces, se debe reconocer que el rol creador y sustentador del Espíritu ha estado siempre presente en la historia de los pueblos andinos.
- Asimismo se debe comprender la actuación del Espíritu como fuerza que dinamiza el proyecto de vida, personal y comunitario en los pueblos andinos. Además de su rol como el *Uywiri* (Ser protector) que nos hace estar atentos a escuchar e interpretar los signos de los tiempos.
- También se debe reconocer la experiencia del Espíritu en la vida cotidiana de los pueblos andinos como una condición fundamental para establecer la relación entre las espiritualidades andina y cristiana.
- El diálogo con la espiritualidad andina nos permitirá aprender, de su profunda experiencia humana y de su vivencia, el respeto a la tierra y la consideración de la vida como algo sagrado.
- La visión del Espíritu como dador de la Vida está ligada simbólicamente con el regazo maternal de la *Pachamama*, que cuida, alimenta, acoge y enseña a caminar a sus hijos e hijas, fruto de sus entrañas. Considerándola como fuente de sustento, símbolo de gestación, de nacimiento de la nueva humanidad y la nueva creación.
- El Espíritu de Dios y las/los espíritus de la tierra están presentes en todo aquello que da vida a la creación, y toda la realidad está llamada a manifestar sus energías espirituales.
- El Espíritu de Dios y las/los espíritus de la tierra tratan de comunicar experiencias interiores de seres humanos y de la creación, porque son la dimensión profunda de la vida. Proceden del

Ser Supremo que está entre nosotros y nosotras y se ubica en la profundidad de la experiencia de la vida.

- Por otro lado, es importante entender las tareas del Espíritu de Dios y de las/los espíritus de la tierra como dadores de la esperanza en la justicia. Esta esperanza se manifiesta en la opción preferencial por los/las pobres, los/las pequeños/as, las/los que sufren exclusión y la creación.
- El Espíritu de Dios y las/los espíritus de la tierra hacen un llamado para enfrentar el reto de vivir, respetar y transformar las metas y los valores culturales de los pueblos andinos y de la tradición cristiana de manera recíproca.
- La presencia del Espíritu y de las/los espíritus de la tierra no se experimenta como una parte del ser humano, sino como una totalidad vital. El Espíritu es el nombre que se usa para designar la energía y la vitalidad de todas las manifestaciones humanas y existenciales. Por tanto, el Espíritu no se opone al cuerpo o a la materia, sino a todo lo que tiene que ver con la muerte.
- Miremos las señales de la presencia del Espíritu y de las/los espíritus de la tierra, cuando hay entusiasmo en el trabajo de la comunidad, cuando hay coraje para inventar caminos nuevos para los problemas nuevos, cuando hay voluntad de liberación que comienza por la justicia de las y los pobres, cuando hay hambre y sed de saciar las esperanzas y las utopías.
- La relación entre el Espíritu y la creación no corresponde solamente al relato bíblico. Este vínculo puede verse hoy en la vivencia y trascendencia del Espíritu en medio de la creación, en medio de la vida de los pueblos. El Espíritu está presente en toda la creación; cual madre en la esperanza de dar a luz una nueva creación, sufre solidariamente con ella y al mismo tiempo va generando la vida.
- Es muy importante puntualizar que los pueblos andinos tienen una concepción más amplia sobre las manifestaciones de lo divino y lo sagrado. Además, conservan y difunden una espiritualidad profunda que contribuye considerablemente, por su sabiduría y riqueza simbólica, a la espiritualidad cristiana.
- El antropocentrismo (la idea de que los seres humanos son la única preocupación de Dios) niega la integridad de la creación. De ahí la necesidad de poner énfasis en la redención de toda la creación y no sólo en la liberación del ser humano.

- La fecundidad y el grito por los dolores de parto son los atributos más sobresalientes de lo femenino. Atribuir esta imagen al Espíritu de Dios nos ayuda a liberarnos de la imagen masculina impuesta y difundida por la visión patriarcal de la teología cristiana. La imagen de lo femenino es una de las principales pistas pneumatológicas que aportan al diálogo interreligioso. Retomar esta imagen también orientará la liberación de la mujer y la superación de los mecanismos de dominación, propiciando los caminos del Espíritu de Dios y los espíritus de la tierra que anhelan la liberación de toda la creación y de los seres humanos. Por eso se habla del potencial de fecundidad propia del Espíritu de Dios.
- Lo femenino ha alcanzado su realización final por el Espíritu y la *Pachamama*. Lo femenino participa así del mismo misterio de Dios.
- El encuentro con lo femenino está en nosotros y nosotras mismos/as como dimensión de nuestro propio ser en términos de la sensibilidad por la ternura, por el misterio de las cosas y por la intimidad de cada existencia.
- La falta de la relación armoniosa con la Madre Tierra no rompe solamente nuestro cordón umbilical con Dios; nos rompe por dentro y afecta a nuestra identidad interior.
- La modificación de la imagen androcéntrica de Dios nos ayudará a replantear la imagen maternal del Espíritu.
- La visión dual de los espíritus ("buenos" y "malos") que es propia de la teología cristiana, en muchas ocasiones, fue aplicada de manera inapropiada al tratar el tema de los espíritus en la teología andina. La oposición categórica entre el bien y el mal de origen cristiano tuvo que acomodarse a la teología andina. Esta oposición entre el bien y el mal y entre lo "cristiano" y "diabólico" no contribuye positivamente en el diálogo interreligioso. Ya que de acuerdo con el pensamiento andino existe una complementariedad y equilibrio entre el bien y el mal, como si fuese algo natural.
- Las ideas que se han mencionado en este trabajo llegan a ser un puente entre las religiones y dogmas.

Éstas son algunas de las conclusiones de nuestra reflexión sobre la actuación y presencia del Espíritu de Dios y de los espíritus de la tierra con el fin de establecer el diálogo interreligioso.

5. Conclusión

En este trabajo se ha tratado de plantear los desafíos que presenta la espiritualidad andina para la pneumatología cristiana. Es imprescindible reconocer que el enfoque pneumatológico de la teología cristiana puede ser aun más enriquecido desde la perspectiva de la espiritualidad andina.

En la primera parte se ha planteado la pneumatología desde la perspectiva bíblica, poniendo énfasis en las interpretaciones que ayudan a fortalecer el diálogo interreligioso. Luego, en la segunda parte, se ha procedido con la descripción de una riqueza fenomenológica muy amplia sobre la presencia de lo espiritual en el mundo andino, intentando repensar esta perspectiva en sus propios códigos y paradigmas. Y en la última parte se han explorado puntos de encuentro entre la pneumatología cristiana y la espiritualidad andina a partir del diálogo interreligioso. Al concluir se han identificado pistas pneumatológicas que contribuyen al diálogo interreligioso, sintetizando las particularidades de la acción y los modos de la presencia del Espíritu en el entorno andino.

Frente a los desafíos del pluralismo religioso y cultural hoy, la alternativa clave es el Espíritu, porque la acción del Espíritu trasciende los ámbitos del cristianismo, además de sostener la vida humana y la de toda la creación. El Espíritu está presente en la experiencia espiritual andina, así como en las tradiciones de diversos pueblos y culturas.

El camino apropiado para facilitar el diálogo interreligioso implica repensar la espiritualidad andina en sus propios códigos y paradigmas. No podemos darnos el lujo de interpretar las prácticas religiosas ancestrales en códigos occidentales y mucho menos condicionarlas a las doctrinas eclesiales a las que pertenecemos.

Así como indica la propuesta del ISEAT, el diálogo entre lo andino y lo cristiano no es simplemente de carácter intercultural, sino se encamina también en un auténtico diálogo interreligioso en el que la religión y la cosmovisión andinas interpelan a la religión y la cosmovisión cristianas, y recíprocamente. Para establecer un auténtico diálogo interreligioso se debe dejar de lado la tendencia que considera lo andino como algo puro sin elementos de lo cristiano. La tarea que se debe emprender consiste en fijarnos en la realidad sincrética en la que vivimos y a partir de ella construir el camino que

facilite el enriquecimiento mutuo de dos universos simbólicos distintos, como son lo andino y lo cristiano (ISEAT 2006: 28).

Nuestro desafío consiste en revalorizar lo andino como una apuesta para enriquecer la universalidad ética: el bien común. Éste es una perspectiva con la que se busca proponer una sociedad sostenible: respetando la vida de los seres humanos y de la naturaleza (ISEAT 2006: 29). Apostamos por una fe andina y cristiana que esté enteramente involucrada en la responsabilidad de la conservación de la vida de millones de personas de diferentes culturas y religiones y de toda la creación.

Apostamos por una espiritualidad liberadora que promueva la inclusividad, el diálogo y la utopía. Una espiritualidad que nos ayude a liberarnos del sometimiento y la aceptación pasiva de las doctrinas eclesiales, de la clásica división entre lo sagrado y lo profano, del rechazo a las creencias y prácticas andino-católicas y de nuestros propios esquemas mentales, culturales y religiosos.

Aquí sustentamos la declaración de que el Espíritu de Dios y los espíritus de la tierra están plenamente comprometidos en defender la vida y la dignidad del ser humano y de toda la creación.

Miremos las señales de la presencia del Espíritu y de las/los espíritus de la tierra, cuando hay entusiasmo en el trabajo de la comunidad, cuando hay coraje para inventar caminos nuevos para los problemas nuevos, cuando hay voluntad de liberación que comienza por la justicia de las y los pobres, cuando hay hambre y sed de saciar las esperanzas y las utopías.

Bibliografía

Albó, Xavier
1991 "La experiencia religiosa aymara". En: *Rostros Indios de Dios*. Quito: Abya Yala.

Andiñach, Pablo R.
2004 "Defender la Vida". En: Ídem. *"El silbo ecuménico del Espíritu" Homenaje a José Miguez Bonino en sus 80 años*. Buenos Aires: ISEDET.

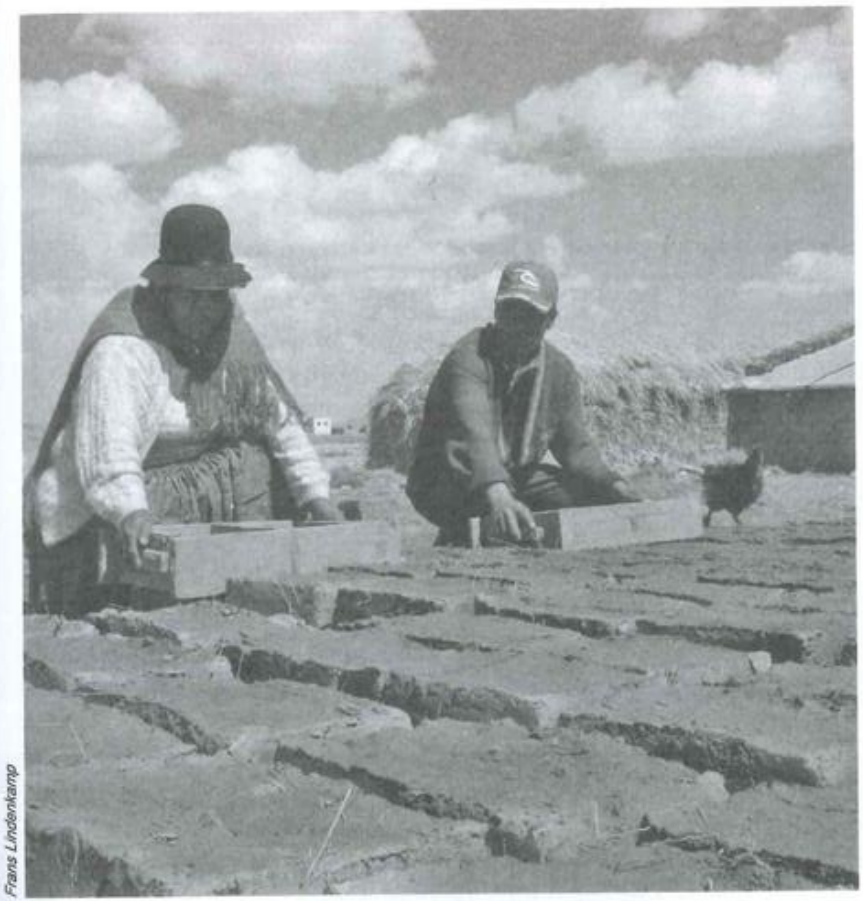
Arnold, Y. Denise y Juan de Dios Yapita
1998 *Río de vellón, río de canto. Cantar a los Animales, una poética andina de la creación*. La Paz: Hisbol.

Avendaño Herrera, Francisco
2000 *Vivir y Pensar en el Espíritu: Repensando los fundamentos de la teología*. Heredia, Costa Rica: UNA.

Berg, Hans van den y Norbert Schiffers
1992 *La cosmovisión Aymara*. La Paz: Hisbol/UCB.
Biblia Interconfesional del Nuevo Testamento
1995 Traducción bajo la dirección de la Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: Sociedades Bíblicas Unidas.
Biblia de Las Américas
1994 Traducción bajo la dirección de la Casa de la Biblia. Sígueme: Verbo Divino.
Biblia de Jerusalén
1975 Traducción bajo la dirección del Equipo de Traductores de la Edición Española de la Biblia de Jerusalén. Madrid: Editorial Española Desclée de Brouwer.
Boff, Leonardo
1987 *El Ave María lo femenino y el Espíritu Santo*. Bogotá: Indo American Press Service - Editores.
1992 *Una espiritualidad liberadora*. Estella: Verbo Divino.
Bouysse, Therese y Olivia Harris
1987 *Pacha: En torno al pensamiento aymara*. La Paz: Hisbol.
Castro, Emilio
1990 *Al viento de su espíritu. Reflexiones sobre el tema de Canberra*. Ginebra: WCC Publications.
Ciola, Incola
1999 "Espíritu Santo". En: Diccionario *Teológico Enciclopédico*, Estella: Verbo Divino.
Codina, Víctor
1994 *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología Narrativa*. Santander: Sal Terrae.
Danbolt Orange, Live
1997 *Encuentro de Cosmovisiones. El encuentro entre la cultura y la Religión de los autóctonos de Cañar y el evangelio*. Quito: Abya Yala.
Estermann, Josef et al.
2006 *Lo Andino: una realidad que nos interpela. Cuadernos de Reflexión*. La Paz: ISEAT.
Fernández, Gerardo
1995 *El banquete aymara. Mesas y Yatiris*. La Paz: Hisbol.
Gow, Rosalind y Bernabé Condori
1976 *Kay Pacha. Tradición Oral Andina*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
Huanca L., Tomás
1989 *El Yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: Hisbol.

Intipampa, Carlos
1991 *Opresión y aculturación. La evangelización de los aymara*. La Paz: Hisbol.
Llanque Chana, Domingo
1995 *Ritos y Espiritualidad Aymara*. La Paz: ASETT/IDEA/CTP.
Ortega, Hugo O. (ed.)
1991 *Señales del Espíritu. Informe Oficial de la VII Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias*. Buenos Aires: La Aurora.
Pikaza, Xavier
1993 "Espíritu Santo". En: Ídem. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta.
Rösing, Ina
1995 *Diálogos con divinidades de Cerros, rayos, manantiales y lagos: oraciones blancas Kallawayas*. La Paz: Hisbol.
Schäfer, Heinrich
1999 "El Espíritu en la creación, la Iglesia y la persona: Algunas Reflexiones sobre Romanos 8". En: Ídem. *Vida y Pensamiento*. Vol. 19,1: 5-63.
Spedding, Pallet Alison (ed.)
2004 *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la Religión en los Andes*. La Paz: Plural/ISEAT.
Stendahl, Krister
1990 *Energía para la vida. Reflexiones sobre el tema "Ven Espíritu Santo – Renueva toda la creación"*. Ginebra: Publications, Consejo Mundial de Iglesias.
Ventocilla, Jorge; Herrera, Heraclio y Valerio Núñez
1999 *El Espíritu de la tierra. Plantas y Animales en la vida del pueblo Kuna*. Quito: Abya Yala.

E. Teología y género, ecología y tierra



Frans Lindenkamp

Deidad en la tierra

Fe y teología andina desde la corporeidad

Diego Irarrázaval

Resumen

El contexto moderno invita a reconsiderar la vivencia y comprensión de la Divinidad andina presente en la *Pachamama*. Se examinan espacios y tiempos actuales, lenguajes tanto de parte de la población como de parte de quienes cristianizan, y sobre todo, cabe apreciar a personas portadoras de tan honda y eficaz sabiduría espiritual. Las maneras andinas de entender a Dios y a Jesucristo son contrastadas con los mensajes recibidos desde la época colonial hasta el presente. Las creencias y celebraciones a la Deidad Terrenal corresponden a la sensibilidad andina hacia la corporeidad humana y hacia lo femenino en la vivencia de Dios. Se considera el cuerpo y cosmos espiritual, y la simbología que sustenta el pensamiento teológico. También es replanteado el mensaje evangélico que interpela y está en sintonía con la población indígena y mestiza en los Andes.

1. Introducción

Nos envuelven unas paradojas. La gente andina mayormente se autodefine como cristiana, y así también es calificada por quienes observan su realidad. Sin embargo, sus modos de ser cristiano y de vivir como católicos o evangélicos son muy diferentes a otros grupos humanos (que llevan tales nombres). Aun más admirable es que pueblos originarios tienen espacios y tiempos autóctonos y mestizos donde autogestionan sus vivencias de lo sagrado.

A un observador externo le deslumbran las combinaciones de lo originario y lo mestizo, de espiritualidad cósmica y de cristianismo histórico, de lo prehispánico, lo colonial, lo moderno, lo más allá de lo moderno. Estas combinaciones no corresponden con la cristia-

nización implantada durante siglos, ni a esquemas con los cuales las iglesias hoy intentan controlar a sus miembros. Abundan pues las contraposiciones y las paradojas.

Otra cuestión controversial es en qué medida el absoluto del progreso está sustituyendo maneras andinas de relacionarse con la Deidad. Además, uno constata que el amplio mercado de ofertas y demandas de sentido apabulla a la población andina. Sus fuerzas sagradas tienden a ser tratadas como objetos de intercambio folklórico, y hasta pasan a ser mercancías.

Las personas indígenas y mestizas sienten la tensión entre "nuestras costumbres" y "los cambios que llegan (de fuera)". Hay conflictos y entrecruzamientos; y también hay posturas fundamentalistas. Abunda la creatividad y la capacidad de seleccionar elementos de diversas religiosidades. Existen diversos tipos de simbiosis y de sincretismo; y muchas formas emergentes de ser y creer que son relativamente autónomas con respecto a iglesias y religiones. Vale decir, nos movemos en medio de un complejo universo de símbolos diferentes, a veces contrapuestos, y generalmente interconectados. Tales polivalencias pueden ser vistas de modo positivo.

Lo andino no puede pues ser considerado como algo unívoco y estable. Algunos hablan de las "creencias andinas" como si fuera un sistema sin mezclas ni innovaciones; o como si lo autóctono fuera antimoderno, o yuxtapuesto, o bien algo posmoderno. En lo andino sobresalen diversos procesos, entrecruzamientos, y líneas de fuerza que van en varias direcciones. En estas circunstancias complicadas, pongo mayor atención a la interacción andina con la divinidad.

Comienzo con interrogantes. Luego reseño vivencias y lenguajes que sobresalen en los espacios y tiempos andinos. Lo fundante es la condición humana: somos seres terrestres, y en-relación-unos-con-otros y con Dios. Termino subrayando la corporeidad en la simbología andina que conlleva responsabilidad por otros/as junto a uno/a mismo/a y a la creación que nos abraza. Esta perspectiva teológica, terrestre y genuinamente trascendente, no tropieza en la especulación ni en el materialismo.

2. Ubicación, portavoces, metas

¿Dónde y cuándo las personas comprenden a Dios? Estamos ubicados en una realidad polifacética y paradojal, con cambios acelerados.

Lo andino no está petrificado, ni autocentrado, ni uniformizado. Más bien, predomina la flexibilidad y la interculturalidad, en los espacios urbanos y también en los rurales. Además existen oleadas de migración y una incesante reconfiguración de identidades; protagonizada por la juventud y por sectores adultos. No vale pues abstraer lo andino de la red y fluidez de un abanico de relaciones socioculturales, ni poner lo sagrado fuera del acontecer histórico. Más bien hay que estar atento tanto a la autogestión andina (modos propios y polifacéticos de creer en Dios) y a procesos de cambio, de mestizaje, de interculturalidad que existen en esta región.

¿Quiénes son portadores de sabiduría? La convivencia andina incluye lo sapiencial, afectivo, ecológico, económico, familiar y grupal, ritual, utópico. La gente no sólo sobrevive y relata anécdotas, también forja y transmite sus propias sistematizaciones. A esto se han sumado personas que colaboran en la interpretación de lo andino; esta labor de agentes externos puede incentivar las sabidurías locales. Así entiendo mis décadas de servicio a la producción teológica hecha por comunidades andinas. Ellas (y no quienes a veces somos catalogados como "andinólogos") son quienes producen y sistematizan.

En cuanto a metas ¿qué caracteriza a la espiritualidad andina? ¿Es un salvavidas para el mundo secular? ¿Es una restauración de ejes sagrados para gente moderna cuyo absoluto es el progreso material? ¿Es una opción espiritual moderna que asume la autonomía de nuestra época?

A mi modo de ver, hoy sobresalen clamores en favor de reencantar el mundo. Son clamores al interior de (y más allá de) la modernidad, donde muchas personas sufren el enclaustramiento en el progreso. Hace años quienes veían las ambivalencias del secularismo a menudo presagiaban un retorno de lo sagrado. Hoy se tiende a hablar más de búsquedas espirituales, y también de asentados e innovadores fundamentalismos. Puede haber reencantamiento hacia el pasado, o bien hacia dentro y hacia delante.

En cuanto a la reencantación ¿qué contribuye lo indígena? Lo andino a veces es idealizado y canalizado hacia lo esotérico. A veces funciona como una tabla de salvación para quienes se sienten vacíos con tanto objeto efímero y descartable; para quienes añoran y desean una trascendencia con bases sólidas. A veces parece ser como una inyección de espiritualidad que reanima a gente frívola, en un contexto desacralizado. A mi parecer, la búsqueda espiritual más

consistente tiene un carácter místico e histórico; de este modo la población andina de verdad encara la crisis de la civilización contemporánea.

¿Qué significa la mística andina y su historicidad? Hay que tener en cuenta la actual obsesión por el éxito económico y la tendencia a reducir todo al placer individual. En estas circunstancias vale la conjugación –por un lado– de la terca mística en favor de la vida y contraria a cualquier idolatría; y –por otro lado– la acción histórica que reconstruye tejidos socioculturales andinos sin dar la espalda a procesos de modernización. En otras palabras, es superada la discriminación sutil contra lo andino (cuando lo ubican en el pasado incaico y sus obras espectaculares); y positivamente se contribuye a opciones humanas y creyentes (usando estos términos en un sentido amplio), que brotan desde las bases. Esta actitud de corresponsabilidad no tolera hegemonías ni uniformización.

Ahora bien, la opción espiritual puede ir de la mano con el respeto a la autonomía del mundo. Al apuntar hacia el futuro uno no puede desconocer el criterio moderno de la autonomía, que en términos generales ha estructurado el pensamiento cristiano. Como anota Torres Queiruga: "Fundando y sustentando el mundo, Dios promueve su autonomía sin interferirla, (y Dios) es presencia viva sin tener que 'entrar' en un espacio que está ya siempre lleno de su presencia activa" (Torres Queiruga 2005: 34); quienes hacen teología católica (siguiendo el espíritu del Concilio) recogen "instancias renovadoras surgidas desde la Reforma, e intentos posteriores por responder a la mutación cultural de la modernidad" (*ídem*: 40). Así como la teología moderna ha asumido la autonomía del sujeto y de la creación, también el pensar teológico andino puede asimilar la autonomía de opciones humanas (ya que estas opciones sobrepasan lo monocultural, monoreligioso, monoeclesiástico).

Pues bien, diversas voces y una gama de organismos han planteado utopías viables, desde lo inmediato y pequeño hacia lo planetario. Ello es explicado con fórmulas tales como "solidaridad globalizada", "humanidad humanizada", "otro mundo es posible" (Foro Social Mundial). Mediante estos sueños, numerosas instancias humanas confrontan el esquema materialista de crecimiento (que funciona a costa de la infelicidad de personas y comunidades). En un sentido positivo, se afianzan alternativas en lo económico, cultural, espiritual; existen pues "otras" realidades que nos dan Vida.

Ellas motivan una reconstrucción teológica desde el Ande. No olvidamos que éste ha sido devastado primero por la colonización (negadora del "otro" indígena y mestizo), y a continuación por el mercado totalitario que intenta vender y comprar todo (¡hasta lo espiritual!). Me parece que tal "reconstrucción" teológica junto con reafirmar raíces emplea los aportes de la actual población andina y en particular los de la juventud.

3. Dios: un lenguaje andino-cristiano

A muchas personas creyentes nos han hecho imaginar a Dios distante, "en el cielo", desencarnado. Lo divino sería pues inalcanzable, ubicado siempre arriba, y no estaría al interior de lo que se vive cada día.

¿Cuál es la manera cristiana de entender a Dios? Se trata de un misterio revelado mediante la encarnación. Así lo ha explicado Jon Sobrino: "Dios, para ser Dios de salvación, se ha abajado doblemente... a la historia: es "el abajo" con relación a la trascendencia. Y se ha abajado a la *sarx*: es el abajo dentro de la historia" (Sobrino 2006: 31). Esta reflexión está en sintonía con la revelación bíblica.

La gente común (y también el lenguaje oficial) suele atribuir a la deidad una constante intervención en el acontecer terrenal. Aunque lo divino a menudo ha sido presentado como un más allá del acontecer cotidiano, el sentido más común de la fe (el *sensus fidei*) lo percibe cerca del creyente y en cada acontecimiento mundano. En mayor o menor grado –según características de cada persona y grupo– a Dios se le ve como encarnado.

En cuanto al mundo andino, la representación oficial del dios cristiano ha tenido acentos celestiales; esto ha sido parcialmente asumido por la población. Muchos hablan como si Dios sólo estuviera más allá de lo visible y palpable. Sin embargo, lo concreto suele tener primacía. La gente andina tiene intuiciones precisas con respecto a la divinidad: es terrenal y corporal.. Lo explicaré más adelante: las comunidades andinas aprecian a Dios a su modo.

Evaluemos, primero, lo presentado y asimilado por el pueblo andino. Es evidente que lo presentado a la gente no va en la línea de la Encarnación y sus implicancias ni corresponde a lenguajes andinos –con sus rasgos místicos y ecológicos– que reconocen a la deidad en todo lo que vivifica. En segundo lugar, veremos que en realidad han

sido correlacionados lo andino y lo cristiano; aunque estos factores son diferentes, en muchas maneras se entrecruzan.

3.1. Mensaje dualista que descalifica

Durante la Conquista y colonización, a las poblaciones indoamericanas les han presentado mucha ritualidad, y también sus fórmulas doctrinales y morales. Lamentablemente el Evangelio de Vida ha tenido como mediación una cristiandad colonial. El denominador común ha sido un mensaje discriminante y dicotómico: adherir al dios del colonizador, y abandonar creencias propias en ídolos provenientes del demonio. El esquema ha sido tajantemente discriminatorio: lo sagrado reside en la cristiandad, que es incompatible con costumbres autóctonas sustentadas por el diablo.

Así lo plantea el III Concilio Límense (1583) en su plática breve para indios y en sermones (XVIII y XIX) empleados por los doctrineros (Taylor 2003: 56-59; 84s.; 105). La "Plática" advertía: "*Hukllam Dios... (y) machuykichikkunap diostahina muchasqan wakankunaqa llulla supaymi*" ["Dios es uno solo... (y) son falsos demonios las huacas adoradas por sus antepasados"]. Los sermones XVIII y XIX son descalificadores: "*Amataq intikta qaqyakta pachamama suyrumama ñisqaykikta... saraykikta quway, alli kawsayta quway*" ["No invoquen al sol, al trueno ni a la que llamas Pachamama Suyrumama diciéndoles... dame tu maíz, dame una vida buena"]. Luego la colección de sermones añade: "esos bailes son diabólicos... ustedes no deben observar las fiestas como hacían sus antepasados... cuando siembran su maíz o siegan o cosechan, no canten ni bailen, más bien adoren a Dios, nuestro Señor" (*ibídem*).

Aunque abundan ésas y otras presentaciones dicotómicas, en realidad se van desarrollando formas andinas mestizas. Esto –desde arriba– es visto como algo monstruoso, ya que lo proveniente de los indios sería irreconciliable con la doctrina cristiana. Así como ha sido atacada la "idolatría", en forma similar cualquier sincretismo es considerado una monstruosa transgresión del orden colonial. Por ejemplo, un manual del siglo XVII en México reclama que "a los santos que algunos tienen por dioses veneran juntamente a sus ídolos"; y ese manual no tolera que elementos cristianos e indígenas "uno y otro se pueden usar, y uno y otro es necesario" (Bernard y Gruzinski 1992: 144s.). Esto va contra la lógica colonial, para la cual la diferencia podría ser aceptada, ¡pero no la mezcla!

Del rechazo colonial a las mezclas se ha pasado al conflicto moderno con respecto a las supersticiones. Aunque el discurso de hoy sea pluralista, la actitud científica y tecnológica se inclina contra creencias y comportamientos de gente tachada de atrasada y no-ilustrada. En la segunda parte del siglo XIX y sobre todo en el siglo XX el catolicismo tiende a ser más individualista y racional. José Óscar Beozzo anota que en el contexto liberal es enfatizada la "apropiación personal y racional de la fe" (Beozzo 1995: 179; 193s.; 207s.); en cuanto a lo ritual, se inculca la practica sacramental, y un tipo de oposición a la modernidad a través de la devoción al Sagrado Corazón, y de intervención socio-política a través del culto a Cristo Rey.

Todo esto proviene de estamentos jerárquicos, que periódicamente reafirman su afán de "civilizar" a gente ignorante; y que ven las formas autónomas de la religión del pueblo como supersticiosas y carentes de verdad. Debido a estos prejuicios de la gente ilustrada, ella sistemáticamente se dedica a indoctrinar y salvar a los demás. Éstos carecen de verdad, por lo tanto hay que explicarles y obligarles a creer en Dios tal como hacen los de arriba. Por consiguiente, la postura dicotómica, que parece inofensiva, en realidad arremete contra los modos de creer autóctono y mestizo.

Lo ya anotado ¿cuánto corresponde a las grandes líneas de la revelación cristiana? Este interrogante merece un extenso tratamiento; sin embargo, a continuación sólo son dadas unas pinceladas.

No puede pasarse por alto que los escritos neotestamentarios a veces emplean dicotomías y exclusiones (temática apocalíptica; creencias y terapias hacia espíritus malos; pensamiento paulino sobre espíritu y carne, etc.). Sin embargo, el mensaje cristiano es mayormente encarnado e integrador. Dios salva no porque rechaza a unos y favorece a otros, sino mediante su plan de amor en la historia humana y en toda la creación.

Ahora bien, cada comunidad humana puede ser apreciada con los criterios del evangelio. En este sentido uno se acerca a los pueblos originarios. Ni ellos ni otros pueblos estarían lejos de Dios (mientras los cristianos seríamos los privilegiados), ni ellos son meros objetos de la acción divina. Tomando esto en cuenta, miramos cada realidad concreta con ojos creyentes en la presencia del Dios salvador. La teología bíblica nos invita a leer los hechos de la vida y a reconocer el lenguaje de Dios en medio de nuestra historia. Por ejemplo, C. H. Dodd nos motiva a "descubrir el significado de nuestra

situación presente, esto es, lo que Dios nos dice en ella... los hechos aparentes no agotan la realidad total..." (Dodd 1973: 154s.). En cada realidad concreta es reconocible la presencia de Dios, y cada pueblo es sujeto de la salvación.

Además, los estudios bíblicos coinciden en que el mensaje del Reino de Dios indica como bienaventurada a gente postergada, que es portadora de sabiduría. En forma desconcertante (para contemporáneos de Jesús ¡y también para creyentes de hoy!) el evangelio considera "felices" a los pobres y hambrientos, llama bienaventurados a tristes y perseguidos (Lc 6: 20-22). Aun más, los no inteligentes (a los ojos de los poderosos) son sabios y beneficiarios de la revelación divina (Lc 10: 21). Esto no puede en forma ingenua ser atribuido a cada pobre. Tampoco lo aplicamos mecánicamente a toda la población andina. Más bien, lo principal es cómo Dios ha optado por la y el pobre. Tenemos pues un gran criterio evangélico: la gente postergada es reconocida como feliz y sabia por parte del Dios de Jesús.

3.2. Modos andinos de andar con Dios

Cuando la vivencia andina es examinada con el afán de cristianizarla, ella suele ser medida desde otro universo cultural, o bien con un inadecuado parámetro doctrinal y espiritual. Así fácilmente tal vivencia es tergiversada e instrumentalizada.

Por eso, primero hay que ubicarse al interior de la simbólica andina, y desde ella llevar a cabo las evaluaciones que corresponden. Luego uno puede dirigirse hacia lo que Jesús ha enseñado sobre Dios. Cabe recalcar lo medular del Nuevo Testamento; la práctica y el mensaje del Hijo del Hombre ha sido que Dios es *Abba* (papito), y que el don del Reinado de Dios suscita no un lenguaje sino una acción. "No es el que me dice Señor, Señor, el que entrará en el Reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre..." (Mt 7: 21). Por consiguiente, la adhesión al Dios cercano y amable es mediante no unas palabras piadosas sino a través de una práctica coherente.

Retomemos la realidad andina. En cuanto a su comprensión de Dios, resalta como es llamado Papito, y en lenguajes autóctonos: *Tayta*, *Taytacha*, *Tatitu*[1], con una modalidad radicalmente afectuosa, humilde, respetuosa. Esto claramente es similar a como Jesús de Nazaret

[1] *Taytacha* (quechua), *Tatitu* (aymara): papá querido.

ha tratado a su Padre, que es también nuestro Padre. Sin embargo, tal semejanza en lenguaje y en sentimiento tiene que ir de la mano con la acción solidaria. Dios es reconocido cuando "tuve hambre y me alimentaron... estaba enfermo y me visitaron..." (Mt 25: 34; 36). ¿Es así el comportamiento de la población andina? Este interrogante es respondido por cada comunidad, no sólo con palabras creyentes sino, sobre todo, con la responsabilidad por la vida.

Un portavoz de la población andina, Domingo Llanque, lo explica así: somos un "pueblo ligado en amor con la tierra y con Dios", y "el encuentro con Dios se realiza en una vivencia integral porque abarca toda la existencia (trabajo, comunidad, salud, lucha, fiesta, fecundidad, etc.) y se descubre a Dios en su múltiple respuesta a la problemática del ser humano. Dios es invocado sin contradecir las responsabilidades humanas" (Llanque 2004: 123; 125). Vale decir, andar en la historia y confiar en Dios son actitudes inseparables.

Ahora bien, el caminar andino tiene que encarar obstáculos y trampas. En el mundo contemporáneo resalta la sacralización de mercancías. A ello a menudo es arrastrada la población autóctona; por ejemplo cuando lleva a cabo la *ch'alla*[2] sobre billetes de dinero; también cuando en la simpática celebración de *alasita*[3] abundan los dólares como signo y hasta garantía de bienestar. Tanto la *ch'alla* como *alasita* tienen un sentido humanizador y espiritual. Pero a la vez existe la trampa de sacralizar el dinero. Lo más problemático no reside en objetos, sino más bien en la relación entre personas. El omnipotente dinero promueve distancia y conflicto entre personas. Al respecto, es significativo que la gente andina considera como máximo pecado el no atender a cualquier persona necesitada. A esta actitud ciertamente ha contribuido el Mensaje de amar a Dios y al prójimo.

Cada estudio de la espiritualidad andina subraya la sintonía cotidiana con lo sagrado. En cada espacio y en cada espacio de tiempo las personas sienten y ponen en práctica lo sagrado. También lo festejan y danzan, y lo hacen parte del convivir, el liderazgo y la organización familiar y comunitaria. La sintonía con lo sagrado puede ser entendida como adhesión a Dios. Me parece que tal fe en Dios tiene la simbología y práctica propia de la población andina. Como gran parte de la gente se autodefine como cristiana y da señales de cumplir

[2] *Ch'alla*: ofrenda haciendo libación con vino, cerveza, etc.

[3] *Alasita* (=cómprame, en aymara): ceremonia con símbolos en miniatura.

con el mandamiento del Amor, puede también decirse que la fe se refiere al Dios cristiano.

¿Se refiere asimismo a Jesucristo? Aquí se han desarrollado varias líneas de comprensión. Un postura, en medios evangélicos y en algunos sectores católicos (Donnat 1998), es que la población desconoce al Señor; si hay tal ausencia de Cristo, la acción evangelizadora parte de cero. Por otro lado, medios de comunicación y estructuras hegemónicas a menudo descalifican la religiosidad tachándola de pagana o bien de supersticiosa. Una lectura absolutamente distinta es de sectores cristianos inculturados. Ellos dicen que los habitantes del Ande reconocen y son fieles al Señor, de modo explícito y sobre todo en actitudes creyentes y humanas. Según los estudios hechos por Domingo Llanque: en vivencias cotidianas y en el conjunto de la ritualidad hay presencia de Cristo (Llanque 2004: 150-162). Esta lectura revierte tanta animadversión hacia creyentes andinos; pero también puede no tomar en cuenta la específica espiritualidad festiva y terrenal, con su modo andino de ser cristiano.

En efecto, en gran parte se trata de "otra fe"; ésta no se define en oposición al cristianismo, pero sí tiene rasgos propios, y hace una selección de elementos cristianos. Se trata de una "relación armónica con un Dios, con su comunidad y con la *Pachamama*"... "la tierra es uraqui cuando es tomada como objeto material pero es denominada Pachamama cuando designa la fuerza vital divina... y a los cerros se los reverencia como *Achachilas*, cuando representan particularidades de Dios ancestral y eterno, cuyos designios son insondables" (Llanque 2004: 123; 126). En un sentido cristiano puede decirse que en la *Pachamama*[4] y en los *Apus* y *Achachilas*[5] hay maneras de relacionarse con la creación divina, y desde allí abrirse a la historia de la salvación.

Quiero a continuación detenerme en la predilección andina por signos en la creación y particularmente en la corporeidad, y subrayar en general las formas simbólicas del contacto con la deidad. Una de varias controversias en ambientes cristianos es si la vivencia indígena y andina es panteísta (todo es dios) y el culto va dirigido a la creación; y si es animista (energía sagrada en cada entidad) y el culto va dirigido a espíritus. Todo esto se presta a malentendidos. Esto puede ser

4 *Pachamama*: espacio y tiempo como realidad femenina que da vida.
5 *Apu* (quechua), *Achachila* (aymara): montañas como seres protectores.

esclarecido cuando se aborda lo corporal y más ampliamente lo simbólico. Estos temas ayudan a entender por qué creencias y prácticas están dirigidas a la deidad terrenal.

4. Corporeidad y simbología

Cada civilización rehace y genera signos y significados. En el pasado había centros de poder y áreas violentamente colonizadas. En la actualidad ocurre algo inédito, porque por el planeta se difunden señales e identidades modernas que las mayorías desean y las apropian. Hay procesos de intercambio, y no sólo un dominio de unos sobre otros. Vale decir, las simbologías modernas (que incluyen modos de desarrollar la existencia corporal) no sólo pertenecen a la región noratlántica y mediterránea donde tuvo sus orígenes. Ellas también afectan hondamente a poblaciones como las andinas, que son consumidoras (en forma material y sobre todo de modo imaginario) de la planetaria industria de diversión, alimentación, salud, deportes, vestimenta, cosméticos, y también de una gama de productos de carácter religioso y seudo-espiritual.

Hay que precisar estos asuntos. Los habitantes del Ande emplean entidades de otros lugares y especialmente de la cultura/mercado de masas. No sólo eso. Toman y reproducen señales ajenas, y se ven a sí mismos y reconstruyen sus vidas siguiendo moldes hegemónicos. Este punto vale ser recalcado. No sólo usan lo ajeno, también se reconstruyen a sí mismos. Esto ocurre mediante signos concretos: tipos de diversión y alimentación, de vestimenta y de cosmetología, de avances tecnológicos en el trabajo y en el hogar, con marcas transnacionales. El hombre y la mujer andina adquieren cosas que les permiten parecerse a grupos acomodados y blancos, urbanos y empresariales. Resulta pues ingenua la opinión que sólo son importantes los rituales y corporeidades de carácter autóctono. Éstos existen, pero en tensión y entremezclados con otros universos simbólicos que son predominantes.

En medio de estas situaciones complicadas, uno vuelve la mirada hacia vivencias andinas de la deidad terrenal. Ellas forman parte de la genuina reconstrucción del ser andino; a fin de no ser arrastradas por la frivolidad y la sacralización del mercado que predomina en la actualidad.

Al respecto valen las sólidas convicciones y esperanzas andinas. Por ejemplo, ante la globalización moderna, Vicenta Mamani, teóloga aymara es categórica: "Nuestros valores y sabidurías culturales y la fe de nuestras comunidades nos tienen que continuar alimentando y fortaleciendo; es importante seguir defendiendo nuestras tierras, el agua y toda la naturaleza, seguir creando y consolidando organizaciones propias... elaborando proyectos alternativos de desarrollo para las comunidades" (Mamani 2002: 172). Esto, a mi parecer, no es un mero deseo humano. Más bien brota de hondas convicciones espirituales, que son resumidas así: *ajayu*[6] espiritualidad, *yati*[7] sabiduría, *qama*[8] poder social centrado en la familia, *lura*[9] actividad humana creadora (ver: Mamani 2002: 162).

A continuación voy a comentar la densidad espiritual del cuerpo cósmico y la simbología andina que conlleva responsabilidades humanas.

4.1. Cuerpo y cosmos espiritual

La relación andina con la Madre Tierra conlleva que el cuerpo humano, el conjunto del medio ambiente, el cosmos, son reconocidos como hondamente espirituales. La fe en la *Pachamama* no sacraliza el organismo físico ni el territorio ni es un animismo cósmico; más bien hay una reciprocidad espiritual y cultural mediante una secuencia de ritos (y en particular en la actividad agrícola) que se expande hacia todo el acontecer humano.

Tengamos presentes dos testimonios. En el siglo XVII, el jesuita Arriaga escribe: "A *Mamapacha*, que es la tierra, también reverencian, especialmente las mujeres, al tiempo que han de sembrar, y hablan con ella diciendo que les dé buena cosecha y derraman para esto chicha y maíz molido, o por su mano o por medio de los hechiceros" (Arriaga 1999: 28s.). A fines del siglo XX, un renombrado *yatiri*[10] boliviano reza así: "Gloria al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Ahora *Pachamama* cúrale a Luis Ticuna en este día. Para su negocio, su

6 *Ajayu*: espíritu con presencia concreta.
7 *Yati*: conocer de modo personal y social.
8 *Qama*: armonía.
9 *Lura*: actividad humana.
10 *Yatiri*: líder espiritual y social aymara, que también suele sanar y aconsejar.

trabajo, su suerte y su salud atiéndele... mi Señor Cristo Padre Salvador con tu mano, con tu vista, Ángel de la Guarda a su suerte, su salud. Tíos, tías, lugares, *tirawirjina* –virgen de la tierra– y *Pachamama*, bendice con tus ojos, con tu vista mira a su suerte, su salud. Amén, mi Cristo Padre Salvador" (Fernández 1997: 152). De este modo, lo espiritual no es un tema; más bien todo el universo simbólico andino es vivido espiritualmente.

La conversación con la Tierra Madre ha sido un ritual familiar y socio-económico (de lo cual habla Arriaga); que en la actualidad también incluye la resolución de enfermedades, el trabajo urbano, y la suerte en el contexto moderno (como lo muestra el diálogo entre el yatiri aymara y un cliente, Luis Ticuna). Hoy se combinan deidades originarias (lugares sagrados, espíritus invocados como *tíos* y *tías*) con invocaciones de la Trinidad, Cristo, Virgen, Ángeles, santos.

¿Cuánta orientación hay hacia Dios, y cuánta hacia *Pachamama*? A los testimonios ya anotados habría que sumar innumerables ritos familiares y grupales. Las relaciones más intensas son con Dios (según la tradición cristiana y también con rasgos andinos) y con la *Pachamama* (que es una espiritualidad autóctona, aunque también está vinculada a lo cristiano mediante la noción cristiana de la creación, y mediante la devoción a la Virgen María). El Dios trascendente es sentido aquí y ahora, y es invocado con rasgos bíblicos. También sobresale lo específico del espacio y tiempo andino; y a eso se debe la constante y cariñosa invocación de la *Pachamama*, con características distintas (aunque no contradictorias) con el Dios cristiano.

Se trata de vivencias que no deben ser interpretadas con el esquema de uno o lo otro, ni es necesario escoger y privilegiar un elemento en detrimento del otro. Mucha interpretación cristiana entiende a Dios de manera que excluye a otras creencias, y considera a la *Pachamama* como sólo un modo de hablar de la creación. Así es tergiversada la espiritualidad andina. Gracias a actitudes de tolerancia y diálogo entre culturas, en varios espacios de América Latina se reafirman las raíces espirituales. Por ejemplo, en Centro América, donde la "espiritualidad Maya ha desarrollado en el pueblo la conciencia de que la tierra es nuestra madre. Esto ha fortalecido, ha unido y ha llevado a una lucha justa, para lograr tierra, pero como uso comunitario y no tanto como propiedad, porque no se puede ser propietario de una madre" (Segundo Encuentro sobre Cultura y Espiritualidad Maya 2000: 162).

La Madre Tierra es invocada y celebrada como mujer y madre; a veces es reconocida junto al dios cristiano; a veces –en el contexto andino– ella es vista en relación con cerros sagrados y otros seres protectores. Los acentos puestos en una u otra creencia dependen de factores de carácter familiar, de la educación, del tipo de contacto con las iglesias cristianas. Por lo que yo he visto y compartido con la población andina, se trata de una deidad que da y representa la vida (Irarrázaval 1992: 37-52). No reside en los cielos; más bien tiene una presencia corporal, terrenal, cósmica. Por ejemplo, a ella se le hacen libaciones con ofrendas líquidas, se le pide permiso al iniciar cualquier labor agrícola y ganadera, y también a veces la actividad social y política (como cuando asumen nuevas autoridades). En términos generales, ella es fundamento y fuente de vida. En su corporeidad espiritual se desenvuelve lo cotidiano y el acontecer histórico.

Ahora bien, en el mundo de hoy predomina lo individual. En las regiones andinas, la mayor importancia es dada a la relacionalidad y también a cada entidad viviente. En cuanto a lo último, cada persona cuida su propio cuerpo mediante la alimentación, limpieza, vestimenta, estudio, y demás. A ello se suma la ideología subjetiva, inculcada por tanta estructura moderna. Lamentablemente, lo individual a menudo pasa a ser narcisista. Es decir, ser cuerpo-en-uno-mismo. Lo individual tiene sentido, para la población andina, en el marco de la relacionalidad

En cuanto a la corporeidad, se desarrolla o bien "contra" o bien "con", vale decir en conflicto o en armonía con otros y otras. Puede ser un cuerpo-contra-lo-diferente, en la discriminación e inequidad entre grupos sociales, edades, genero, nacionalidad, y en conflictos ideológicos y militares. Me parece que todo eso es vivido en zonas andinas, pero lo propio y más hondo es un ser cuerpo-con-otras-corporeidades, en vínculos con la naturaleza, relaciones de familia, colaboración social, y con la deidad dadora de vida. Sobresale pues el "estar con". Es un modo andino de existencia humana indesligable de la Madre Tierra. Aquí se correlaciona lo pequeño con lo grande, lo femenino con lo masculino, fenómenos cambiantes con energías espirituales.

Pues bien, este paradigma de relacionalidad entre elementos distintos es afectado por factores ya mencionados: ser cuerpo-en-uno-mismo, ser cuerpo-contra, ser cuerpo-con. Al respecto, en cada contexto uno se pregunta cuánto peso tiene el paradigma de relacionalidad andina y cuánto peso tienen esos diversos factores. También uno puede preguntar cuánto hay de vivencia corporal de carácter cósmico, y cuánto hay de vivencia corporal con rasgos más bien históricos. Éstos y otros interrogantes forman parte de la reflexión intercultural, en que la comprensión de la corporeidad andina como un "estar con" es inseparable de la consideración de varios factores modernos, en que el cuerpo y las relaciones humanas van en varias direcciones. Una vez más se constata que la vivencia andina no es unívoca ni es simple.

Con respecto a interpretaciones cristianas, ya se ha anotado que no cabe contraponer referencias a Dios y a la *Pachamama*. Otra cuestión controversial es la distinción cuerpo-alma, siendo lo primero material y lo segundo espiritual. Tal dualismo no concuerda con la manera andina de estar en la naturaleza y la historia (expresado tanto en el relato de Arriaga como en el *yatiri* boliviano) ni con la vivencia en comunidades de Iglesia que se ha inculturado. Otra cuestión es contraponer cuerpo pecador y perecedero con espíritu santificado e inmortal; de nuevo se trata de un esquema dualista que no corresponde a la sensibilidad andina.

A mi modo de ver, la hermenéutica cristiana enraizada en la Palabra de Dios no cae en dualismos (alma-cuerpo, espíritu-materia), sino más bien está atenta a las señales de Dios hoy, y en la corporeidad de Cristo. En efecto, Jesucristo está presente en los crucificados y resucitados de hoy. Las personas y comunidades andinas sobrellevan muchas cruces; algunas son impuestas desde fuera, y otras han sido generadas desde dentro. Son cruces que suelen ser cargadas de modo solidario; así uno lo constata en infinidad de circunstancias. También se da un sufrimiento y un ser y hacerse víctimas, que deshumaniza, y que no salva ni a uno ni a los demás.

A fin de cuentas se trata de desentrañar modos andinos del convivir con Cristo, en su crucifixión y su resurrección, que están presentes a lo largo de la historia. Autores como Domingo Llanque y Vicenta Mamani ofrecen una lectura en positivo de la ritualidad andina y de la capacidad humana para ser fieles a Cristo (Llanque 2004: 149-164; Mamani 2002: 105-110; 181-188). No debe extrañar tanta atención –en estos y otros autores– hacia lo ritual, porque así es expresada la corporeidad andina en el cosmos y la historia vividas de modo espiritual. La población así se manifiesta no simplemente porque le agrada hacer ritos, sino porque así expresa su modo de ser

humana y creyente. Por eso, reconocer en ritos andinos maneras de vivir el misterio cristiano implica reconocer formas de inculturar la fe en Cristo mediante ritos, símbolos, sensibilidades, responsabilidades por la vida.

4.2. Simbología y responsabilidad humana

Todo vive. Vale decir, la realidad es vista no desde la centralidad del ser humano, sino desde la prioridad de la vida en todas sus manifestaciones, que por supuesto incluye lo humano, pero que abarca todo ser viviente, y que tiene su fundamento en la divinidad dadora de vida. Eso de "todo vive" ha sido una de las primeras enseñanzas que recibí en los años setenta en el sur andino del Perú (¡y por eso comencé a ver el mundo de otro modo!).

También uno tiene que agradecer a quienes nos motivan a ver la diferencia entre conocer mediante conceptos (por un lado) y entender mediante símbolos (por otro lado). Esto también a uno le transforma la manera de sentir, comprender, y de hacerse responsable del mundo. Esto además capacita el pensar la fe de otro modo. No es sólo una fe del sujeto orientado hacia realidades sagradas, sino que más bien es la comunidad que comprende simbólicamente a Dios y su relación con la humanidad. Lo sagrado y la divinidad forman parte de la existencia andina, no sólo como conceptos que representan la realidad para cada individuo, sino principalmente mediante símbolos que hacen presente la trascendencia a la comunidad.

Estamos pues tomando distancia de formas de pensar y actuar de mayor peso en la civilización comúnmente llamada occidental. Aquí la realidad tiende a ser representada mediante conceptos; algo muy distinto a como la población andina tiene presente la realidad mediante los símbolos y en modo especial mediante ritos y celebraciones. Estermann ha subrayado que "el símbolo es la presentación de la realidad en forma muy densa, eficaz y hasta sagrada; no es una mera representación cognoscitiva, sino una presencia vivencial en forma simbólica" (Estermann 1998: 92). Entonces, "la celebración no es menos real que la realidad misma que aquélla hace presente, sino más bien al revés" (*ibídem*). Claramente esto permite sentir, pensar, celebrar, la vida de otro modo al predominante: un sujeto que entiende realidades conceptualmente, y que de la teoría daría una especie de salto hacia la práctica. Muy distinto es lo que ocurre en el

universo andino, donde la celebración ritual es ya un modo de entender y de actuar.

Ahora bien, al apreciar el lenguaje andino con su calidad simbólica es más evidente la abundancia de signos unívocos en la sociedad que nos envuelve. Éstos signos abundan en la publicidad comercial y hasta religiosa, y en la propaganda social que a veces penetra en los espacios de iglesia. Se trata de signos unívocos porque su meta es que cada ciudadano sea un consumidor acrítico y propietario de lo que ofrece el mercado, y que uno se sienta feliz en tal condición y que no busque genuinos niveles de felicidad. Esto contrasta con el lenguaje simbólico, que es polivalente, y que ofrece posibilidades de libertad y de felicidad, al ser copartícipes de vida en vez de ser propietarios egoístas.

Valen aquí unas aclaraciones. El consumo en sí, el intercambio comercial, la publicidad y la comunicación de beneficios materiales, todo esto y tanto más forman parte de la existencia humana, y ciertamente son realidades positivas. Sin embargo, lo problemático es cuando la libertad del ciudadano es reducida a consumir objetos y a consumir imágenes que representan dichos objetos. De este modo la población, incluyendo la andina, interioriza un sistema mundial que ha reconstruido el mercado de manera totalitaria. Por consiguiente, cuando las comunidades andinas reafirman símbolos espirituales-terrestres, ello conlleva buscar alternativas a signos hegemónicos que deshumanizan.

Volvamos a considerar la relación andina con la divinidad, con lo que cristianamente se suele llamar Dios y sus implicancias prácticas. Lo sagrado vivido simbólicamente no queda encerrado como algo en-sí, dado que la acción simbólica de creer y celebrar va de la mano con la responsabilidad con otras personas y con el quehacer histórico. Por eso mediante lo simbólico la comunidad humana transita hacia la responsabilidad por el mundo. Vale decir, el lenguaje simbólico (y me refiero sobre todo al andino) expresa la condición humana terrenal y espiritual, que va de la mano con la acción histórica. En cuanto al imaginario de lo sagrado, se trata de una relación vital y responsable con la deidad en la tierra.

Al respecto vale hacer referencia a cómo la población mexicana ha conectado creencias en la deidad en la tierra con su historia cultural y política. Es larga y compleja la manera como la madre de los dioses, que en idioma náhuatl es llamada *Tonantzin*, está presente y ha sido resignificada a través de creencias cristianas y particularmen-

te la Virgen de Guadalupe, que es considerada madre de toda la población en México. El significado espiritual ha sido dado en el texto en náhuatl: "en el *Nican mopohua*, *Tonantzin* Guadalupe había dejado claro lo que busca: 'mucho quiero yo, mucho así lo deseo que aquí me levanten mi casita divina, donde... entregaré a la gente todo mi amor, mi mirada compasiva, mi ayuda... soy vuestra madrecita compasiva, tuya y de todos los seres humanos que viven juntos en esta tierra y también de todas las demás gentes que me amen, me busquen, confíen en mí'" (León-Portilla 2000: 90). La Vida es pues cariñosamente dada a la humanidad, y este don de reciprocidad es expresado en forma indígena-cristiana. Como es bien sabido, ello ha configurado procesos históricos en México, a lo largo de la Colonia y en la época republicana, incluyendo las luchas de independencia y los movimientos sociales en el siglo XX.

Las realidades tanto en México y Centroamérica como en zonas andinas incluyen diversas creencias en la tierra sagrada; son creencias que se conjugan con la acción cotidiana e histórica. La Deidad en la Tierra principalmente es venerada y celebrada, y asimismo ella sostiene a las comunidades con sus responsabilidades humanas.

Al finalizar este ensayo, cabe reapreciar los interrogantes y las pistas con que fue iniciado. La reconstrucción teológica desde el Ande toma en cuenta realidades complejas y polivalentes que marcan los esfuerzos de comprender a Dios, las sabidurías que aquí se desarrollan y en particular un reencantamiento del mundo, y las apuestas místicas dentro de este caminar histórico. Se han repasado representaciones tanto coloniales como modernas, en medio de las cuales sobresale la simbología andina de la Deidad en la Tierra. La corporeidad sagrada, en particular la invocada y festejada como Pachamama, tiene dimensiones místicas e históricas. La Vida es don y es responsabilidad.

Bibliografía

Arriaga, Joseph de
[1621]; 1999 *La extirpación de la idolatría en el Piru*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Beozzo, José Óscar
1995 "La Iglesia frente a los Estados liberales (1880-1930)". En: VV.AA. *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. San José: DEI. 173-210.

Bernard, C. y Gruzinski, S.
1992 *De la Idolatría*. México: FCE; que citan a Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías" (1656).

Dodd, C-H.
1973 *La Biblia y el Hombre de Hoy*. Madrid: Cristiandad.

Donnat, Francisco
1998 *El mundo aymara y Jesucristo*. Cochabamba: Verbo Divino.

Estermann, Josef
1998 *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona*. Quito: Abya Yala [segunda edición ampliada: (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT].

Fernández, Gerardo
1997 *Entre la repugnancia y la seducción: Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Irarrázaval, Diego
1992 "Pachamama, fuente inagotable de vida". En: Ídem. *Tradición y Porvenir Andino*. Lima: Tarea. 37-52.

León Portilla, Miguel
2000 *Tonantzin Guadalupe, pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican mopohua*. México: FCE.

Llanque, Domingo
2004 *Vida y Teología Andina*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Mamani, Vicente
2002 *Ritos espirituales y prácticas comunitarias del aymara*. La Paz: Creart.

Segundo Encuentro sobre Cultura y Espiritualidad Maya
2000 *Tierra y Espiritualidad Maya*. Cobán: Ak' Kutan.

Sobrino, Jon
2006 "La salvación que viene de abajo: Hacia una humanidad humanizante". En: *Concilium* 314. 29-40.

Taylor, Gerardo
2003 *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua, siglo XVI*. Lima: IFEA/PUC.

Torres Queiruga, Andrés
2005 "El Vaticano II y la teología". En: *Concilium* 312. 27-42.

Frans Lindenkamp

Economía bidimensional

Dos paradigmas de (meta-)economía comparados: el andino-tradicional y el cristiano-medieval

Juan van Kessel

Resumen

La mística cristiana medieval y la correspondiente 'Economía de la Salud' son comparadas con la cosmovisión (o '*Pacha*-vivencia') andina y la correspondiente 'economía de crianza'. Se demuestra la afinidad del paradigma cristiano medieval de la Economía Sacramental de la Salud (ESS) y del paradigma andino de la Economía de Crianza de la Vida (ECV).

1. Hipótesis

1. Se reconoce una estructura similar (entre la teología y la mística cristiana medieval, por un lado, y la mitología y la *Pacha*-vivencia andina contemporánea por otro) cuando hacemos un análisis comparativo entre:
   - la fe en el *Corpus Christi Mysticum* que es la matriz de la Economía Sacramental de la Salud (ESS), y
   - la fe en la *Pachamama* que es la matriz de la Economía de Crianza de la Vida (ECV).
2. Esto es válido tanto por el concepto de la economía global (como mega-sistema único), como también por el esfuerzo individual del cristiano en su vida ética y litúrgica con que crea su actividad económica concreta de producción y consumo, de valores materiales y espirituales.
3. La ESS se orienta a su Valor Supremo: 'la Salud', llamada también: Plenitud de Gracia, la Gloria, la Vida Eterna, la plenitud

de vida divina infundida, *Visio beatifica*, *Beatitudo*, Visión beatífica, Dios, etc.

4. La Salud: como punto final del proceso personal del cristiano y como punto final del proceso colectivo en Jesucristo, proyectado escatológicamente en el Retorno de Cristo, el juicio final y 'la Nueva Creación Espiritual' (o: 'el Nuevo Jerusalén que baja del Cielo').
5. La ECV se orienta a su valor máximo: 'la Vida' (pero: vida de la *Pachamama* como mega-organismo, que emerge y aparece en cada ser viviente: sea de la 'comunidad' de los *wak'as*, sea de la *sallq'a* o mundo silvestre, sea de la comunidad humana, los *runa*).

2. Meta-economía

Anteriormente hemos explicado[1] que el objetivo de la actividad económica del andino es la crianza de la vida como 'producción de supremo valor', un valor bidimensional que es material y espiritual a la vez. Su sistema tecnológico también es empírico-simbólico, basado en una tecnología empírica *sui generis* y en continuos rituales de producción para la *Pachamama*. Señalamos que el concepto andino de economía es un concepto bidimensional, y en lo que sigue lo analizamos en continua comparación con el concepto occidental.

Explicaremos que en la cosmovisión y la teología cristiana medieval nació el pensamiento europeo de la economía como sistema de generación y distribución de Vida Divina: la 'Economía Sacramental de la Salud'. Lo analizamos con Schillebeeckx y lo comparamos con el concepto andino de la economía como 'Crianza de la Vida'.

Finalmente se nos explica que en la economía política colonial del Cuzco sobrevivió el pensamiento cristiano medieval (Burns) y que en el pensamiento económico del *runa* quedó viva la conciencia *Pacha*-céntrica de su identidad (su 'conciencia natural', Estermann). El enfoque de nuestro tema pide una reflexión previa sobre la meta-economía y los presupuestos metafísicos (mitológicos, teológicos) del cambiante concepto de 'economía'.

Es necesario introducir desde un principio y tomar en cuenta este término ("meta-economía"), para entender el concepto tradicional

[1] En: Van Kessel, Juan y Cutipa, Juan de Dios (1994). *Criar la Vida: Agronomía andina*. Santiago: Vivarium.

andino de economía: ya que para el andino, la economía no es una actividad autónoma, separada e independiente de otras actividades, no-económicas, como el juego, la religión, la fiesta, el deporte o la política. Economía y tecnología productiva son para el andino: la Crianza de la Vida y el saber criarla. Por eso abarca la vida en todas sus formas, dimensiones y aspectos: la vida del *runa*, de la *sallq'a* y de los *wak'as*.

Lo que llamamos "economía" tiene, en el mundo andino, sus raíces, su razón y su sentido final (digamos: 'su filosofía') fuera del área específica de la economía y fuera de las leyes supuestamente 'autónomas' del mercado, de la oferta y demanda, de los recursos y la productividad. Su razón está en los valores y normas de un nivel más allá de la economía: el nivel de la meta-economía y la mitología. La idea de una economía autónoma sería imposible, insana y fuera de lugar, sería 'ex-céntrica', según J. Estermann. Agrega que 'el individuo concebido como ser particular y autónomo es para el pensamiento andino algo sin lugar (u-tópico), sin fundamento (an-árquico) y sin centro ni corazón (ex-céntrico)'. En su ensayo titulado: "Elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado" este autor señala unos principios del pensamiento andino originario que dan soporte a la tesis de la conciencia meta-económica del andino cuando considera su actividad económica como crianza de la vida. Son los principios de (1) la relacionalidad de todo ser y todo acontecer; (2) la *Pacha* –el universo, el cosmos– como sistema ético; y (3) la conciencia natural del hombre andino[2].

En el concepto del andino, la 'economía', lejos de ser un saber autónomo y encerrado en sí mismo, está insertada en su cosmovisión (más bien: en su *Pacha*-vivencia). La *Pacha* es el mega-organismo global, vivo, del que todo ser natural forma parte y el *runa* también. La actividad económica es considerada 'Crianza de la Vida' de aquel mega-organismo y de todas sus partes, y éstas abarcan su familia y su casa, su chacra y su entorno total.

[2] Para evitar un aparente - y mal ubicado - homenaje a una moda pasajera, no escribimos aquí: "del hombre andino y de la mujer andina" o: "el hombre y la mujer andino/a", sino simplemente "el hombre andino" como traducción de *jaque* o *runa*. Aquí vale una nota de la antropovisión andina. *Jaque* (o en quechua: *runa*) significa precisamente: "hombre y mujer". *Jaquesiña* es: hacerse *jaque*; hacerse gente, devenir un ser humano completo). Trabajar, producir, es concebido en el mundo andino como "criar la vida" y se refiere al esfuerzo mancomunado de *hombre y mujer* y éstos actúan en ..., lo que significa: "equilibrio tenso y *fértil*".

De ahí que su economía está normada por principios éticos como (1) la complementariedad, (2) la reciprocidad, (3) la concepción cíclica del tiempo y (4) la correspondencia y transición entre micro- y macrocosmos. Entre tanto, la economía moderna, liberal, se ha 'liberado' de la tutela metafísica, de la religión y la ética, y se mueve en forma independiente al compás de la demanda y oferta en el mercado. En el mundo occidental moderno, 'economía' es una ciencia positiva y una actividad autónoma, propia de la empresa y del *homo oeconomicus*. Fijémonos bien en esta discordancia de contenidos al hablar de "economía" o de "tecnología" cuando tratamos de la realidad andina.

Por otra parte señalamos una curiosa concordancia entre (a) el pensamiento, o paradigma, andino a propósito de la economía y (b) el paradigma europeo *medieval* de la escolástica, radicada en la teología de San Pablo y la filosofía aristotélico-tomística: la cristología y la escatología de San Pablo (± 10-64 DC), el hilemorfismo de Aristóteles (384-322 AC) y la escolástica de Thomas de Aquino (1224/5-1274/5) con su concepto global del saber y la sabiduría que es positivo y especulativo, material y espiritual, físico y metafísico, cuerpo y alma, como el ser humano mismo y –lo que deja marca– con su jerarquía incluyente de todos los valores, espirituales y materiales. Este pensamiento teológico-filosófico mueve la vida religiosa y ética, cultural, social y económica de Europa en la época media.

En ambos paradigmas, el andino y el occidental-medieval, la economía y los elementos económicos están ordenados en una jerarquía única, universal y trascendental de valores y normas. Los elementos materiales son controlados y normados por saberes y valores de mayor categoría; en última instancia, por el concepto religioso del mundo y su máximo valor. Para el cristiano medieval el máximo valor es: 'Dios', o 'La Vida Eterna' por alcanzar; para el andino es la Vida de la *Pacha* por criar en todo. En ambas culturas, un tratado sobre la economía no puede prescindir de una introducción 'meta-económica', llámese filosófica, metafísica o mitológica.

3. La economía andina tradicional

Toda actividad del andino, sea económica, social, religiosa o artística, sea laboral, doméstica, festiva, de crianza o de educación, en su concepto se trata siempre de 'Criar la Vida'. El valor económico central para el andino es la vida, y la vida tal como el andino la experimenta y la concibe, la vida en todas sus formas: vida humana y animal, vida vegetativa y espiritual, la actividad de los muertos y del clima, y aun la vida de los cerros, las aguas, la tierra misma, la vida del universo mismo, llamada Madre Tierra, *Pachamama*. La vida es una y múltiple, que aparece en sus tres dominios: la vida de los *wak'as*, la vida de la naturaleza silvestre (la *sallq'a*) y la vida de los humanos (incluso los difuntos). El *ayllu* andino, su territorialidad, es un universo vivo que comprende tres comunidades: *wak'a*, *sallq'a* y *runa*.

La meta final de la actividad económica no es incrementar o acumular capitales y poder, sino criar una *sumaq kawsay* (una vida dulce, armoniosa, vigorosa) y es criar, vigorizar esta vida en buena armonía. Signos del *sumaq kawsay* son: una creciente felicidad, bienestar, seguridad, una armonía social y cósmica cada vez más completa y duradera, siendo éste el camino para incrementarse el prestigio, la fuerza y la satisfacción de los seres y comunidades implicadas. Economía, producción, significa la regeneración del *sumaq kawsay* (en la chacra, y de ahí en la familia humana y en la comunidad humana). Es por eso que aparecen en el discurso tecnológico andino términos como: siembra, procreación, gestación, nacimiento, crianza, cosecha.

3.1. La Vida

La vida es el valor supremo para el andino; pero todo ser natural 'vive' y tiene personalidad como los humanos: los seres de fauna y flora, y también las piedras del campo, el agua de los ríos; los cerros y los fenómenos climáticos, sol, luna y estrellas. La *Pachamama* es la Madre universal, la que da vida a todos estos seres y los cría. El *runa* en su chacra es 'el partero' de la nueva vida que allí nace; es partero y criador, a ejemplo y por encargo de la Madre Criadora universal. Y el *runa* también se deja criar por ellos y por Ella. El agricultor sabe que después de la cosecha la Tierra debe descansar, para que 'la *Virgina*' se recupere después de parir los seres que le han de alimentar: 'la madre papa', la mama oca, la mama quinua, la *mama sara* (la madre maíz)... Sabe abonar la tierra de su chacra y sabe alimentarla con sus ofrendas: la *wilancha* o el simple 'pago a la Tierra'.

Igualmente hace el pastor andino con su 'chacra-con-patas', su ganado, de la que cosecha la lana, la carne, la grasa... La Vida es el valor último y máximo: Vida compartida, universal, recibida como

regalo por gozar y como tarea por criar, compartir y transmitir; la Vida armoniosa que se desarrolla en el diálogo y el regalo gratuito y recíproco entre humanos y también para con los seres vivos de la chacra, de la naturaleza, y de la comunidad de las *wak'as*, las divinidades andinas. La Vida es Una y universal, de modo que la sabia crianza de los cultivos afecta positivamente la crianza de los hijos, y el aborto afecta a la vida de la chacra: trae la granizada que acaba con los cultivos. Esto nos suene casi como 'la comunión de los santos', recitada en el *Credo*, o Símbolo de los apóstoles.

El respeto por la Vida, su crianza con cariño y dedicación es, en resumen, la máxima de la ética andina. De esto se ocupa el agricultor, el pastor, el pescador andino y también la madre y dueña de casa, el curandero y el *yatiri*, el ritualista andino. El minero, el albañil, el comerciante de la feria, el transportista andino, todos los actores económicos del mundo andino, igual que la madre y dueña de casa demuestran, en su momento, el agradecimiento, mediante un pequeño ritual de producción, una palabra o un gesto simbólico, una detallada ceremonia andina o una fiesta que acompaña sus labores. Éstas son percibidas como 'crianza de la Vida', una Vida compartida entre todos, una Vida recibida de la Madre Tierra que hace que todos los seres naturales son sus hijos y que entre ellos son hermanos.

3.2. La crianza de la vida

Los términos y conceptos de la economía andina tienen un alcance meta-económico y religioso porque, si bien son originarios del ambiente biológico, están cargados del significado meta-económico y religioso de la Vida que se cultiva y la *sumaq kawsay* que se cría. Con el respeto al valor religioso de toda vida observamos que el ciclo económico andino es el resultado de tres ciclos biológicos que integran el sistema económico andino. Estos tres ciclos son:

1. El ciclo ganadero: gestar, parir, criar y beneficiar, llamado "cosecha" (la economía pastoril).
2. El ciclo climático, vegetativo y agrícola: sembrar, brotar, crecer, florecer, echar semilla y cosechar (la economía agrícola).
3. El ciclo vital humano: nacer, criarse, casarse (*jaqisiña)*, generar y criar hijos, madurar, morir para renacer en la descendencia (la economía doméstica).

El sistema económico andino logra integrar en un modelo único las exigencias y las necesidades, las oportunidades y las reciprocidades que ofrecen estos tres ciclos biológicos, considerados en su conjunto como una misma vida que brota de la Madre Tierra, que es compartida por todos y que se desarrolla como un mega-cuerpo orgánico en reciprocidad solidaria y con un mismo ritmo vital.

En resumen: El pensamiento económico andino parte de la alegoría de la vida biológica. Sus conceptos básicos se han desarrollado como parte de una cosmovisión y una *pacha*-vivencia basadas en el concepto de un mundo vivo y un organismo universal único, el mundo como mega-organismo o mega-cuerpo. De este modo se logró un sistema económico de producción-distribución-consumo-reproducción que ha sido capaz de criar, vigorizar, asegurar y reproducir 'la buena vida' –*sumaq kawsay*– del andino/de la andina y de su mundo.

4. La economía cristiana medieval

En lo que sigue comparamos este concepto andino de la comunión universal de Vida de la *Pacha* con un concepto bíblico de la comunión universal de Vida Divina, definido en el dogma de la 'Comunión de los Santos', que fluye por todo el 'Cuerpo Místico' del que Cristo es la Cabeza y los cristianos son los miembros vivos. Esta Vida Divina se genera y se distribuye –en términos de la teología medieval y moderna– en la 'Economía Sacramental de la Salud' (ESS) en el contexto de la 'Historia universal de la salud'. El cristiano que en su bautismo recibió de Jesucristo esta Vida divina, ha de criarla también, y en esto consiste su vida de cristiano.

Para tal efecto exponemos el concepto teológico medieval de la ESS, según Santo Tomás de Aquino y según su alumno, el doménico Eduardo Schillebeeckx: un concepto igualmente bidimensional en que la distribución de la Vida Divina representa el valor supremo por adquirir. Si sabemos que con la secularización de la cultura occidental el concepto moderno de la economía –sea capitalista, sea marxista– es un concepto científico, uni-dimensional y liberado de 'la tutela metafísica', veremos también cómo se produjo el divorcio entre las dimensiones material y espiritual en el concepto antiguo de la economía y cuál ha sido su efecto para la interpretación de Tomás de Aquino que ofrece Schillebeeckx.

4.1. La economía benedictina del *ora et labora*

La mística propia de la orden de los benedictinos, fundada en el año 529, dio comienzo a una nueva economía bidimensional, concebida desde la cosmovisión religiosa de Europa medieval. *Ora et labora*: en este lema resumía San Benito, fundador de esta primera orden religiosa de la Iglesia Católica Romana –la única en los siguientes 500 años– la regla para sus monasterios. Las centenas de conventos de benedictinos, bajo los estímulos de Carlomagno (742(?) – 814) y sus sucesores repartidos a través de toda Europa durante los siglos IX al XII, fueron al mismo tiempo las haciendas modelos que crearon y divulgaron la cultura agrícola europea medieval.

El lema *ora et labora* resume el concepto de la economía y la tecnología de la cristiandad medieval y da prueba de una tecnología bidimensional (empírica y simbólica) y una economía bidimensional: positiva (de la producción y consumo de bienes y servicios), a la vez que espiritual (de la salud teológica). El "*ora...*" se refiere a la oración litúrgica de los monjes con que estaban ocupados durante cuatro horas diarias, o más, y a sus celebraciones litúrgicas atendidas por los decenas de miles de inquilinos laicos; el "*...labora*" abarca, aparte de las labores agropecuarias, también el trabajo intelectual y todas las industrias caseras de los monjes y de sus inquilinos, la población campesina en general. La diferencia entre el "*ora...*" y el ritual andino de producción, está en que la oración litúrgica –alabanza a Dios que transformaba también las labores en 'alabanza'– elevaba la tecnología y la economía hacia alturas espirituales; en cambio, el ritual andino es un ritual sacrificial de reciprocidad y canje que movilizaba las fuerzas espirituales a favor de la Crianza de la Vida, Vida de la *Pacha* y la Chacra, la casa y la familia.

En las ciudades medievales de Europa encontramos los gremios artesanales de carpinteros, albañiles, tejedores y muchos otros más, que eran a la vez organizaciones religiosas que laborales. La protección celestial asegurada por el culto religioso de su santo garantizaba la seguridad y el buen éxito de sus esfuerzos labores. Estimulados por las fiestas patronales, San José apoyaba y guiaba a los carpinteros, San Eloy inspiraba y protegía a los plateros[3]. Las preciosas ofrendas de oro, plata y vestuario para el santo, flores y cera, música, baile y comida, eran el pago indispensable para asegurarse de la protección y colaboración del patrono celestial. Aparte de los gremios artesanales, los agricultores festejaban a San Isidro, los ganaderos a San Marcos, los cazadores a San Egberto, los melificadores a San Ambrosio, los transportistas a San Cristóbal. Hasta los enfermeros y los militares de las cruzadas formaban órdenes religiosas como los templarios[4], y la orden militar de Malta[5] como variantes y extensiones del *ora et labora* de los benedictinos. El culto a los santos patrones expresaba un concepto espiritualista de la economía: los/as cristianos/as creían que la misma actividad laboral, la obra del santo en vida, era continuada por sus gremiados. El culto religioso patronal era fundamental para la actividad laboral, para el sistema productivo y para la economía medieval en general; y hasta hoy día, las fiestas

[3] En México, el santo patrono de los joyeros y plateros es San Felipe de Jesús; ver: <http://www.oremosjuntos.com/SantoralLatino/SanFelipeJesus.html>

En México, el particularismo en el patrocinio profesional es visible en William Spratling, celebrado como santo patrono de los plateros de Taxco. Ver: <http://www.conaculta.gob.mx/saladeprensa/2004/18ago/plateria.htm>
Este particularismo en el patrocinio celestial del trabajo es originario de España, donde se cobijaban los grupos laborales y sociales en las cofradías, como se observa en las cofradías sevillanas en el siglo XVI, prototipo de las cofradías coloniales americanos. Todas las clases sociales, en sus diversos oficios, integraban las hermandades de penitencia: los **Veinticuatro y Jurados** celebraban el Cristo de San Agustín o del Santo Crucifijo; los **magistrados y letrados** se apoyaban en nuestro Padre Jesús de la Pasión; **los nobles** en Nuestra Señora de la Concepción, la de Regina y la de la Antigua; **los comerciantes** en la Veracruz; **los negros** en el Cristo de la Fundación; **los estudiantes** en las Negaciones y Lágrimas de San Pedro; **los mulatos** con el *Ecce Homo* de San Ildefonso; **los medidores** de la Alhóndiga en la Entrada en Jerusalén; con el Cristo de la Expiración iban los **plateros**; los **toneleros**, en Nuestra Señora de la Luz; los **alfareros y marineros** acompañaban a la Virgen de la Estrella; los **panaderos** se agrupaban en torno al Prendimiento, etc. Ver:
<http://www.personal.us.es/alporu/histsevilla/cofradias.ht>

[4] La orden del Temple fue una orden medieval de carácter religioso y militar nacida de la primera Cruzada y fundada en Jerusalén en 1118. En sus inicios, su denominación oficial fue "Orden de los Pobres Caballeros de Cristo" (*Pauperes Conmilitones Christi*); más tarde fueron conocidos comúnmente como "Caballeros templarios" o "Caballeros del Templo de Salomón" (*Milites Templi Salomonis*), denominación surgida tras instalarse en el antiguo templo de Salomón.

[5] La orden de los "Caballeros del Hospital de San Juan de Jerusalén", desde 1530 llamada "La Orden de Malta", pero fundada en Palestina en el siglo XI, fue primero una orden hospitalaria para la atención de los hospitales de peregrinos a Jerusalén, pero tomó pronto carácter militar en su lucha contra los musulmanes, en el marco de las Cruzadas.

patronales no han desaparecido del mundo andino[6]. La promesa, o 'manda' como práctica religiosa popular en los países andinos es otra expresión del concepto de una economía bidimensional que perdura desde el catolicismo primordial de la Colonia, predicado por los misioneros españoles. Indudablemente fue acogido e interpretado por los indígenas conforme a su propia ritualidad agraria y su tecnología agraria simbólica y bi-dimensional, como un aspecto más en el proceso de mestizaje y "cholificación" (el término es de Bourricaud[7]).

En el pensamiento medieval de la meta-economía, no solamente con plata y oro se adquiere bienes espirituales a la Iglesia, o con ofrendas preciosas a los Santos. También *se* **pagaba** por bienes y servicios materiales con recursos espirituales. La historia de las Cruzadas lo ilustra con abundancia.

1. En 1096[8], el papa Urbano II fue el primero en financiar los altísimos costos de la primera Cruzada y remuneraba los esfuerzos de sus combatientes-peregrinos con indulgencias[9].
2. En 1207[10], el papa Inocencio III solicitó al Rey Felipe Augusto de Francia que mandara un ejército exterminador al sur de Francia para acabar con los catharistas porque no se habían convertido con la prédica de los dominicos. Y le ofreció indulgencias muy similares a los concedidos a los caballeros de las Cruzadas.
3. En 1506, el papa Julio II inició la construcción de la basílica de San Pedro y del palacio del Vaticano, y para financiar los altísimos costos publicó una indulgencia a quien colaborara con su limosna en la construcción de las obras. El papa León X renovó dicha indulgencia en 1514.

6 Este concepto sobrevive no solamente en la religiosidad popular andina sino también en la teología de fondo que respalda la doctrina social de la Iglesia Católica: ésta dice que el significado del trabajo, el valor espiritual y la vocación del trabajador están en el trabajo humano **completa** la obra divina de la creación del mundo.

7 Bourricaud, François (1979). "¿Cholificación?". En: Matos Mar, José. *El indio y el poder en el Perú*. Lima: Moncloa-Campodonico. 183-198.

8 Cf. Armstrong 2001: cap. 4.

9 En la doctrina católica, la indulgencia da la remisión de la pena temporal correspondiente a pecados ya perdonados, con que se exime de penas de carácter espiritual que de otro modo los fieles purgarían luego de la muerte en el purgatorio.

10 Cf. Armstrong 2001: cap. 9.

Notemos bien que los abusos[11] y el tráfico de indulgencias fueron uno de los motivos por los cuales Lutero se enfrentó con la Iglesia Católica. Por la oposición misma, visualizamos los primeros vestigios de una idea nueva y moderna de la economía, ya no bidimensional, sino exclusivamente material y terrenal, y en todo separado de la ESS (Economía Sacramental de Salud). Ésta respondía al principio del *sola fides* con que el cristiano adquiría los beneficios de la salvación merecida por el sacrificio de Jesucristo en la Cruz.

4.2. Tomás de Aquino

Según Santo Tomás de Aquino, citado en Eduardo Schillebeeckx, "la verdadera economía (universal y trascendental) es la Economía Sacramental de la Salud". Evocamos aquí el pensamiento cristiano medieval en su fase madura y clásica, porque en él encontramos con más nitidez el parangón del pensamiento mitológico andino centrado en la *Pacha* como el mega-organismo vivo que incluye en un solo ayllu universal a las tres comunidades y todos sus componentes vivos: *runa*, *wak'a* y *sallq'a*. El paradigma medieval se encuentra cristalizado en la *Summa Theologica*, obra magna de Tomás de Aquino.

En esta obra, el filósofo recapitula y ordena todos los sistemas particulares del pensar medieval: teología, filosofía, ciencias positivas, en un mega-sistema inclusivo, coherente y perfectamente jerarquizado, que es la expresión de la perfecta orientación del universo espiritual, humano, animal, vegetativo y mineral –universo llamado "la Creación"– y esta orientación es hacia su Creador. Esto no es un mero ejercicio académico, sino el modelo ético-religioso de la vida del cristiano de la época. En esta cosmovisión el cristiano encuentra la perfecta integración jerarquizada de todos los valores: religiosos,

11 Lo que suscitó el malestar en Alemania fue el permiso otorgado a Alberto de Brandenburgo para predicar la misma indulgencia, solamente que con otros fines. El arzobispo había contraído una copiosa deuda con los conocidos banqueros Függer que le habían adelantado dinero para poder hacerse de una tercera diócesis, Magancia. El dispositivo ideado para saldar la deuda fue que la mitad de las limosnas recogidas en la predicación de la indulgencia irían a parar a manos de los banqueros, y la otra mitad iría a las arcas de la Cámara Apostólica. Este hecho, sumado a una teología torcida sobre los efectos de la indulgencia en los muertos (se decía en la predicación popular: "No bien cae la limosna en el cestillo, el alma sale del purgatorio"), inflamó a toda Alemania.

éticos, psicológicos, sociales, económicos, estéticos, artísticos, tecnológicos... Todos ordenados hacia el Valor Supremo por alcanzar, que es Dios.

Aquí, el Valor Supremo es un valor escatológico por alcanzar *in extremis* a través de toda una vida cristiana sacramental. El Valor Supremo tiene varios nombres: 'la Vida Eterna', 'el Descanso Eterno', 'el Descanso en Dios', 'la Salvación (del alma)', 'la Gloria', 'la Salud', etc., y en los términos doctos de Aquino: *Visio beatifica*, la eterna visión mística, contemplativa de Dios. La Vida Eterna –premio para toda una vida cristiana sacramental correcta– tiene en la cosmovisión andina su parangón en la Vida de la *Pacha* de siempre, Vida por criar, vigorizar y hacer brillar, no en el más allá, sino en la *Pacha* de siempre: el *ayllu*. Tomás de Aquino desarrolla su 'Economía Sacramental de la Salud' (ESS) cuando trata de la 'Historia de la Salud', centrada en la Pascua del Señor, esto es: su pasión, muerte y resurrección. Esta Historia de la Salud fue iniciada en la Creación del mundo (Gn 1 - 3) y culminará en la Nueva Creación representada en el Jerusalén Celestial que ha de aparecer con la segunda venida de Jesucristo (cf. *Ap*).

Otro detalle de los paradigmas por comparar es la visión del tiempo. Donde la percepción del tiempo-*Pacha* es multi-cíclica y coincidente con el ciclo meteorológico anual, encontramos en la visión cristiana del tiempo un solo mega-ciclo que va desde la Creación y el Paraíso Terrenal hasta el Fin del Mundo y el Paraíso Celestial, pasando por la figura de Jesucristo, que baja del Cielo y luego asciende a Dios (esto es: 'la Encarnación (o Humanización) del Verbo' y la 'Divinización del Hombre' tocado por Jesucristo y su sacramento). Esta visión del tiempo como mega-ciclo único produjo en Occidente una percepción histórica y lineal del tiempo junto a la ética comprometedora de la Historia de la Salud, universal y personal; y en tiempos modernos con una ética similar, ahora secularizada pero no menos desafiante, del 'Progreso' (y no se pregunta: ¿Progreso, a dónde?).

4.3. Schillebeeckx y la economía sacramental de la salud

Eduardo Schillebeeckx, principal teólogo del Concilio Vaticano II (1960-1963), analizó y sistematizó en forma magistral la teología fundamental de Santo Tomás de Aquino, resumida en la 'Historia de la

Salud' y la 'Economía de la Salud'[12]. En sus momentos extremos esta 'Historia' se expone en términos mitológicos. La creación del hombre y su caída en el pecado constituyen el inicio y caracterizan la condición humana como un estado de desgracia y culpa, condena y muerte (ver: Gn 1 - 3). Su final mitológica se proyecta en la vuelta de Jesucristo en Gloria y Poder para proclamar el juicio final de la humanidad que ha de separar a los cristianos fieles de los infieles. Los primeros son hijos de Dios que en su bautismo recibieron el germen de la Vida Divina, Eterna. Los infieles siempre son presos de Satanás y destinados a la Muerte Eterna (el infierno). A los primeros, Jesucristo ha de introducirlos en la Gloria (ver Ap 21 - 22).

El centro y la bisagra de la Historia de la Salud la forma el Jesús histórico, reconocido hijo de Dios, con su misión centrada en su pasión, muerte y resurrección. El significado es: 'El Verbo (Dios) se hizo Carne (humano)' para recapitular la humanidad condenada y divinizarla nuevamente como en su estado de gracia original en el paraíso. Por la fe en Jesús y la marca de los sacramentos, el hombre 'se salva', es decir: el contacto vivificante con Jesús (sea Jesucristo histórico, sea el Cristo místico, resucitado) incluye a los humanos en este devenir de la 'Nueva Creación', el llamado 'Jerusalén Celestial', que es la expresión de la Salud, o la 'Vida Eterna'. La historia universal de la Salud se realiza y se repite en cada ser humano, llamado a la fe y los sacramentos, por cuanto éstos incorporan a los humanos como miembros vivos del Cuerpo Místico de Jesucristo y les transmiten la Vida Divina de 'la Cabeza' del 'Cuerpo' (Jesucristo), Vida que se desarrolla y se fortifica por una vida llevada según las enseñanzas de Jesús y alimentada continuamente por sus sacramentos. Ésta es en breves palabras la 'Historia de la Salud'.

4.3.1. La comunión de los santos

Aunque muchos fieles lo ignoran, el dogma cristiano de 'la Comunión de los Santos' significa la circulación de la Vida Divina entre la Cabeza del Cuerpo Místico (Jesucristo) y sus miembros (los santos y

[12] Schillebeeckx, Edward (1952) *Christus en Zijn sacramentele heilseconomie [Cristo y su economía sacramental de salud]*. Antwerpen. En: *Obras*. 2.
Ídem *Christus en Zijn sacramentele genadebemiddeling [Cristo y su mediania sacramental de la gracia]*. En: *Obras*. 2.

los cristianos). De este modo cada cristiano participa en el mérito de Jesucristo y de los demás santos y cristianos. Podemos interpretar la circulación del mérito y de la Vida Divina (realizada en la Eucaristía y la comunión sacramental) en los términos de la Economía Sacramental de la Salud, como: 'distribución de la Vida Divina, Valor Supremo generado mediante el sacrificio de Jesucristo en el Calvario'. En efecto, de la doctrina del 'Cuerpo Místico de Cristo' y de la 'Comunión de los Santos', la Economía Sacramental de la Salud es una economía altamente solidaria y comunitaria. La Vida de gracia es una sola y es totalmente compartida entre todos los miembros del Cuerpo unidos a la Cabeza, Jesucristo.

Señalamos una marcada similitud entre el concepto de la 'Comunión de los Santos' y el concepto andino del mega-organismo vivo –la *Pacha*– en el que participan todos los seres vivos de *runa*, *sallq'a* y *wak's*.

4.3.2. La historia de la salud

A continuación, tanto Tomás de Aquino como su intérprete Schillebeeckx, exponen que la Historia de la Salud se realiza en la 'Economía Sacramental de la Salud', tanto a nivel de la historia humana universal como a nivel de la historia personal del cristiano. Esta historia es, en breves palabras, el proceso de la generación y distribución de los 'Frutos de la Salvación' adquiridos por Jesucristo mediante su muerte en cruz. Estos 'frutos' son 'La Vida Eterna' mostrada anticipadamente en la Resurrección de Jesucristo del sepulcro, pero también en la Vida celestial que gozan María ('la Virgen Asunta'), los santos y las almas benditas y que es la misma Vida Divina de Jesucristo.

Es muy característico que Schillebeeckx en su 'La Economía Sacramental de la Salud' ya no trata de una economía bidimensional (que sería: material-espiritual), tal como lo hizo su maestro, Tomás de Aquino, sino que se limita a desarrollar la dimensión espiritual, aunque sin rechazar que la economía moderna está relacionada con la Historia de la Salud y con la 'Economía Sacramental de la Salud'. El amor místico hacia Jesucristo se muestra en una 'vida según las enseñanzas de Jesucristo' y sólo este amor hace operativos a los sacramentos vitales. La sugerencia es que en el tratado de la Teología Moral este amor místico sería tratado y desglosado en términos del fiel cumplimiento de la Ley de Dios en el diario vivir, personal y social, lo que incluye la actividad económica del cristiano. Ya no vemos cómo la actividad del *homo economicus* y de la empresa económica se integran en la Economía de la Salud.

Schillebeecks define la Historia de la Salud –llamada también "la Obra de la Salvación de Jesucristo", centro y bisagra de esta 'Historia'– como un proceso histórico universal que se repite a nivel individual por el Espíritu Santo (de Pentecostés) en que se activa el *Pneuma* (la operación del Espíritu Santo) de los sacramentos. "La Salud se logra por una vida de libre empeño del hombre, llevada por una gracia cristiana específica, como participación a la plenitud de gracia de Jesucristo mismo, con quien entramos en contacto mediante la 'Economía Sacramental de la Salud'" (Schillebeccks 1952: 5). Tal conducta humana se regula por una moral que es cristológica y teocéntrica (Ídem: 4). Por la conducta cristiana apoyada en los sacramentos se tiene acceso al valor supremo de la 'verdadera economía', la Salud. Ésta comienza aquí en la tierra, en bautismo y vida de gracia cristiana, y se manifiesta en plenitud cuando cae la 'envoltura del cuerpo; cuando el mundo desaparece y el Reino de Dios aparece en plenitud' (Ap 20 - 21).

En términos teológicos se concibe la Historia de la Salud como el ciclo de Dios en Cristo ('el ciclo de Salida-Retorno (*Exitus-Reditus*)') estructurado en estas fases: Creación (*Exitus*), Asunción original en Gracia (de Adán), Caída en pecado, Redención por Jesucristo y su Medianía sacramental de la Gracia (el *Reditus*; Ídem: 3s.). La Medianía sacramental de la Gracia, se expone sucesivamente en los tratados de la Cristología (que es base de) la Eclesiología (siendo la Iglesia considerada como 'Cuerpo Místico de Cristo' y 'proto-sacramento') y finalmente los sacramentos, que son las siete fuentes de Salud que emanan del proto-sacramento. Los sacramentos son: *viae ad beatitudinem* ('caminos a la felicidad'), son los órganos últimos de la Salud por los que el hombre alcanza su destino y así se realiza formalmente el *Reditus* (Ídem: 6). De ahí la definición de la Economía Sacramental de la Salud como 'el retorno de las criaturas racionales hacia Dios': *reditus rationalium creaturarum in Deum* (Ídem: 6).

4.3.3. La Economía Sacramental de la Salud

Finalmente encontramos la definición de la Economía Sacramental de la Salud en términos teológicos precisos: *dispensatio divinae salutis ex merito divini Salvatoris, victima pro mundi salute*: "La distribución de la Salud divina originada en el mérito del divino Salvador (Jesu-

cristo), víctima para la Salud del Mundo". Podemos resumir la perspectiva teológica de la Economía Sacramental de la Salud, según Schillebeeckx y su interpretación de Tomás de Aquino en estos términos: La Economía Sacramental de la Salud se encuentra en la perspectiva magna del *Reditus* de toda la creación hacia Dios. Pero Cristo, Cabeza de la Iglesia, es el proto-sacramento, tal como lo enseña también la literatura patrística, por lo que el *Reditus* del hombre y de toda la creación se hace posible. (Ídem: 16s.).

Recapitulamos lo anterior: La actividad salutífera de Jesucristo considera: la producción efectiva de la Salud centrada en la Pascua del Señor y su distribución entre los humanos, centrada en la actividad salutífera de la comunidad eclesial viva, que es Cuerpo Místico de Jesucristo y proto-sacramento de Salud. En la comunidad eclesial –'la Iglesia'– se realiza para los cristianos la actividad salvífica de Jesucristo, encarnado, glorificado y sacrificado, muerto y resucitado. La actividad 'económica' de los cristianos para adquirir la Salud es de 'receptividad activa' en la celebración de los sacramentos.

Pero ¿cuál es la continuidad entre las dos 'economías': la espiritual y la material? Y ¿cuál es la oposición y el enlace entre ambas? La Salud (la Gracia divina, la Vida divina, los bienes celestiales, bienes eternos) se contrapone a los bienes terrenales, como el Espíritu a la Carne. La vida eterna del cristiano está radicada en su vida mortal y en el buen uso de los bienes materiales, perecederos; la economía de la salud radica en la economía de los bienes materiales. La pregunta se hace: si se trata de una sola economía (bidimensional) o de dos economías (unidimensionales); de una sola economía bipolar y jerarquizada, o de dos economías autónomas y en constante oposición. Tomás de Aquino percibe indudablemente una sola economía marcada con la misma unidad 'hilemorfística' que la unidad de cuerpo y alma de la persona humana y que es 'de cuerpo y alma'. Schillebeeckx –sin negar a su maestro– considera en sus libros solamente la Economía Sacramental (Espiritual) de la Salud, y deja la otra a la consideración de los economistas, pecando así 'por silencio' ante el fenómeno moderno de una economía de mercado: que es materialista, autónoma y unidimensional.

4.4. La liturgia católica

¿Continuidad entre las dos dimensiones de la economía u oposición entre las dos partes de una economía 'partida'? Los textos litúrgicos

de la Iglesia católica son ambiguos en este aspecto, y sus oraciones oficiales sugieren alternativamente ambas visiones. En sus fórmulas, los 'bienes materiales' y 'los bienes celestiales' representan dos economías, ora opuestas y/o incompatibles, ora jerarquizadas:

1. Oposición entre los 'bienes materiales - bienes celestiales':

   "Oremos: Señor Dios Nuestro y Padre Celestial: da nos usar los bienes terrenales de tal manera que no perdamos los bienes celestiales, por Jesucristo, tu Hijo y nuestro Señor, que contigo vive y reina en unión con el Espíritu Santo y es Dios, por los siglos de los siglos.- Amén."

2. Continuidad, enlace y jerarquía entre las dos economías y entre los respectivos 'bienes materiales y bienes celestiales':

   "Oremos: Señor Dios Nuestro y Padre Celestial: da nos usar los bienes terrenales de tal manera que adquiramos los bienes celestiales, por Jesucristo, tu Hijo y nuestro Señor, que contigo vive y reina en unión con el Espíritu Santo y es Dios, por los siglos de los siglos.- Amén."

4.5. La deuda

En la economía moderna y capitalista aparece, aparte de los conceptos de escasez y carencia de bienes necesarios, también el concepto de la deuda, esto es: una obligación económica combinada con la carencia de recursos. Las deudas conducen al fracaso de la empresa y a la bancarrota: el endeudado desaparece simplemente del proscenio económico (el mercado). En la Economía Sacramental de la Salud se trata de una deuda moral ante Dios, acarreada por el pecado. El término más común es 'culpa', que indica que el humano es responsable por la carencia del mérito divino derivado de la Pascua de Cristo. En la Economía Sacramental de la Salud la culpa tiene por perspectiva: la condena divina y la Muerte Eterna, es decir: 'el Infierno'.

En la economía andina de crianza encontramos la situación de estar fallando en la obligación de practicar reciprocidad con ofrendas y regalos. Ina Rösing lo llama *Opferschuld* ['endeudamiento ritual'], término que indica este desequilibrio en que el *runa* ha incurrido ante sus *wak'as* perjudicando la Vida en cualquier forma. Siempre

se deben ofrendas o 'pagos' a las divinidades, las almas, los humanos *(aynis)*. La flojera y mal trabajo (no conforme a la tradición) son relaciones desequilibradas y no atendidas, que falta arreglar para que la Vida florezca y brille plenamente. Este endeudamiento afecta a la vida misma: la deteriora (daño en la chacra), por pestes, problemas climáticos, por enfermedades y pérdidas en el ganado, mala suerte, enfermedades en la familia, accidentes.

4.6. El pago de la deuda

La deuda de Adán y del hombre pecador está sujeta a una economía de satisfacción de la culpa. El mito del pecado de Adán enseña que la deuda contraída por Adán se paga con el trabajo sufrido, los dolores de parto y la muerte (Gn 3). El mito del pecado original enseña también la solidaridad del género humano en el pecado y en la deuda/culpa. La intervención de Jesucristo, sacrificado en reemplazo por el mundo pecador ('Cordero de Dios, que quita los pecados del mundo...') y llamado también 'el Segundo Adán' (2 Co 5: 17), enseña la solidaridad del género humano en la Economía de la Salud recuperada en Cristo.

Básicamente la deuda es pagada con el sacrificio de Jesucristo. Pero el humilde sufrimiento del pecador arrepentido (y del santo), en unión con el sacrificio de Cristo, vale como complemento expiatorio: tanto para él mismo, como para los demás miembros del Cuerpo Místico de Cristo.

4.7. El divorcio de los dos mundos y sus economías

El concepto del 'trabajo' ejemplifica mejor la unidad bi-dimensional de la economía en la cosmovisión escolástica. Tomás de Aquino definió principios éticos que ordenan la actividad económica y el trabajo con relación a valores no-materiales y superiores. El producto de la actividad económica, la riqueza, es 'para subsistir y compartir', para 'ayudar al necesitado', para 'hacer el bien', 'conseguir perdón de los pecados' y 'hacer obras de penitencia'. En cambio, en la teología de Juan Calvino (1509-1564) ya se ha roto esta unidad. Economía y trabajo pertenecen al 'mundo mundano' y son destinados al fuego (del "fin del mundo", y/o del infierno). No tienen nada que ver con la vida espiritual del hombre predestinado a la Vida Eterna. Ciertamente el

trabajo tiene una norma ética, debe ser 'honesto y sacrificado', pero no ayuda para conseguir perdón, o acumular mérito ante Dios.

Este concepto de trabajo, además de la tendencia de postergar sistemáticamente el goce de los bienes generados, marca la 'ética protestante', estimula el bienestar y la acumulación de riqueza. Bienestar y riquezas no tienen ningún interés ante Dios y no son recurso para conseguir perdón de los pecados o inscripción en el 'Libro de la Vida' (la predestinación a la Vida Beatífica). Los bienes materiales y los bienes espirituales (celestiales) pertenecen a dos mundos distintos e incompatibles: lo mundano y lo espiritual (del Espíritu Santo). Sin embargo, bienestar y riquezas materiales (ganadas por trabajo honesto y sacrificado) son un signo de la benevolencia de Dios para con sus elegidos: los predestinados a la Vida. Para el protestantismo observamos la separación de la vida del cuerpo y la del alma, y la separación total de los valores correspondientes:

- 'El hombre carnal' es del mundo actual en que se manejan los bienes materiales que están todos 'destinados al fuego'; tiene una vida temporal (la muerte; el fin del mundo); el que vive 'según la Carne' está destinados al fuego del Infierno.
- 'El hombre espiritual': 'los escogidos y separados del mundo', son destinados al Jerusalén celestial, espiritual (la Vida Eterna en el más allá). La 'riqueza de este mundo', producto de la actividad económica está 'destinada al fuego'. La doctrina calvinista de los dos mundos incompatibles es derivada de la segunda carta de San Pablo a los Corintios: (2 Co 5: 1-4):

Entre tanto, la teología calvinista ayudó poderosamente a que en la cultura occidental moderna haya cambiado el significado de actividad económica y su producto, la riqueza, de un concepto bi-dimensional, ético-religioso a la vez que material y empírico, a un concepto uni-dimensional referido a la producción y el consumo de bienes y servicios. En su consecuencia, cambios más que revolucionarios sufrieron los conceptos de trabajo y de tecnología, que evolucionaron de contenidos de alto significado religioso y de máximo interés ético[13] y pasaron a representar un simple valor material en el

[13] Cf. Gn 3: 'Castigo por el pecado'; cf. San Pablo: 'Sacrificio, expiación y caridad'; cf. San Benedicito: *Ora et Labora*: Alabanza al Creador.

mercado[14]. En este contexto Schillebeeckx, en la exposición de su tratado de la Economía Sacramental de la Salud, no puede sino ignorar la economía de valores materiales de mercado: porque ahora es otro tema y pertenece a otro mundo. En lo principal, su tratado de los sacramentos no puede ser sino teocéntrico y su visión de la existencia del cristiano en este mundo es la de una habitación temporal: **como una 'carpa provisoria' a la espera de la 'casa definitiva'.**

También para el andino, lo divino está **dentro** del *Pacha* y no lo trasciende; de modo que la vida del *Pacha* en que participa también el *runa*, *es* divina. Su razón de ser y toda su actividad –económica, religiosa, social, familiar...– es criar en todo la Vida de la *Pacha*. La actividad económica lograda, digamos: 'la feliz crianza de la Vida', implica para el andino una triple actitud: técnica, ritual y ética.

1. Actitud técnica: habilidad, prudencia y experiencia empírica en la 'crianza de la vida'.
2. Actitud ritual, porque la tecnología andina es bi-dimensional: tiene una dimensión simbólico-religiosa, expresada en los rituales de producción que acompañan la 'crianza de la vida'.
3. Actitud ética de cariño y respeto, responsabilidad y solidaridad: una 'ética cósmica' (Estermann) ante la 'crianza de la vida'.

El sentido de la actividad laboral del *runa* es la crianza de la vida. Por la feliz crianza de la Vida el *runa* gana creciente prestigio y satisfacción.

En cambio, para lograr la Salud espiritual y la Vida eterna el cristiano debe llevar una vida litúrgico-sacramental en una actitud de receptividad activa, a la vez que vivir una mística de Amor a Dios y practicar una ética de amor al prójimo. Esto incluye la constante oración junto a una disposición a renunciar a los valores materiales: 'sacrificar los bienes temporales para no perder los bienes celestiales'. Más allá del valor económico y temporal, el trabajo adquiere valor espiritual de expiación y sacrificio personal; y el producto del trabajo más allá de su valor en el mercado, puede adquirir valor espiritual de ofrenda, sea en el contexto del culto, sea en el contexto de limosna o caridad. Con todo, una actitud bastante reservada, hasta

[14] Cf. Adam Smith y Carlos Marx: 'un insumo para producir bienes y servicios, por comprar bajo contrato'.

negativa, del cristiano ante los valores temporales y la vida natural, desestimados todos como 'carpa' a la espera de la casa definitiva.

5. Burns: la economía espiritual del Cusco

Durante la administración colonial ambos paradigmas bidimensionales –ECV y ESS– se encontraron en verdadera confrontación. Doctrineros y curas, conventos e iglesias tuvieron grandes ingresos 'materiales' sin desarrollar otra actividad económica que la de prestar servicios 'espirituales'. Encontramos orgánicamente entretejidos la producción, distribución y consumo de bienes y servicios 'espirituales' o 'eternos', de la Iglesia con la producción, distribución y consumo de los bienes y servicios 'materiales' o 'temporales', tal como lo demostró Burns en el caso de los conventos cusqueños. Por otra parte, el tejido económico colonial incorporaba tanto la República de Indios como la República de Españoles.

La economía de Cusco estudiada por Kathryn Burns[15] es un ejemplo de una economía bi-dimensional, en la que el dinero y los 'bienes materiales' tienen –además de su valor de mercado– un valor 'extra', superior a lo material, un valor espiritual, que llamamos 'meta-económico' y que solamente se puede apreciar desde la cosmovisión religiosa de la época. En su libro *Colonial habits: Convents and the spiritual economy of Cuzco, Perú*, Burns presenta la historia económica, social y política de los tres más antiguos conventos para monjas del Cusco: Santa Clara (fundado en 1558), Santa Catalina (desde 1605) y Santa Teresa (desde 1673) y expone su papel central en el sistema de control de los españoles sobre la elite inca y sobre el sistema económico del Cuzco colonial.

Analizando este sistema económico, la autora lo define como una 'economía espiritual', 'porque genera capital material y espiritual entretejiendo acción financiera y religiosa y adquiriendo bienes espirituales con dinero'. Las monjas recibían substanciosas limosnas, donaciones para mayor esplendor del culto y legados de personas ancianas y moribundas, con el compromiso de orar por el descanso de sus almas, y hacerles cantar periódicamente misas de *requiem*. Los

[15] Burns, Kathryn (1999). *Colonial habits: Convents and the spiritual economy of Cuzco, Perú*. Londres: Duke University.

conventos acumularon así considerables bienes de capital, mayormente en forma de tierras y haciendas, lo que les permitía ofrecer préstamos millonarios a autoridades, mineros y comerciantes. Los conventos eran 'las manos orantes dirigidas hacia el cielo', en cualquier desgracia pública, cataclismo o epidemia. El culto litúrgico y la oración de las monjas aseguraban el bienestar público y procuraba la bendición del cielo sobre los cultivos, la agricultura, la minería y el comercio. Burns explica cómo esta economía espiritual aseguraba el bienestar colectivo y la posición social prestigiosa de las monjas a la vez que la salud espiritual de sus benefactores. Finalmente señala aspectos de cambio y continuidad en este panorama en el momento de la formación del Estado republicano liberal.

La autora atiende continuamente el contexto histórico de control colonial (en la intersección de género, raza y clase) sobre la elite y pueblo inca y el de la política evangelizadora y transculturizadora. La conquista de América y el gobierno colonial mismos eran considerados como una empresa misionera, una misión política y religiosa al mismo tiempo, en la línea de las Cruzadas a Tierra Santa y de la reconquista de España sobre los musulmanes, todo para defender y ampliar 'el Reino de Dios', que Jesucristo fundó con su martirio en el Calvario y luego recomendó a los apóstoles y a su vicario personal en la tierra –el Papa de Roma– quien, a su vez, selló el famoso pacto con la corona española: en particular con los reyes católicos, Fernando e Isabel, y sus sucesores.

En este contexto histórico se comprende que el concepto de la economía también es 'pre-moderno' y 'bidimensional', y solamente explicable desde el sistema vigente de valores metaeconómicos. Del estudio de Burns concluimos que el concepto colonial de la economía había guardado su carácter bidimensional y en buena parte también su identidad medieval. Sin embargo, a pesar de la resistencia indígena, desarrollada en la semiclandestinidad y el camuflaje de 'las costumbres' (de hecho, los rituales andinos de producción), la comunidad andina tuvo que acomodar su economía y su pensamiento económico al sistema colonial dominante.[16]

[16] Sería difícil decir, en este momento, cómo, y hasta qué punto, las dos 'filosofías económicas' se han influenciado durante el proceso progresivo de la 'integración' de los dos sistemas económicos. El análisis de los testamentos de los *kurakas* y el estudio etnohistórico correspondiente nos enseñaría el camino.

6. Estermann: la conciencia natural del *runa*

La vivencia de la cristiandad medieval y el pensamiento de Tomás de Aquino se origina en una conciencia sobrenatural. El mundo espiritual, Dios, los sacramentos, el culto litúrgico eran la realidad verdadera y formaban el fundamento del mundo material, pasajero. La 'conciencia espiritual' es una herencia de la teología de San Agustín (354-435 d.C.) y su filosofía neo-platónica y del idealismo del mismo Platón (429-347 a.C.), para quien el mundo de las ideas representa la realidad verdadera y eterna, mientras los seres y objetos materiales, cambiantes y perecederos son sólo un mundo irreal de apariencias.

El pensamiento andino no es centrado en torno a una realidad espiritual, sobrenatural, fuera de la *Pacha*, ni tampoco en torno al sujeto humano, no es ni teocéntrico ni antropocéntrico.

Según José Estermann[17], la 'conciencia natural' del ser humano andino recalca la afinidad y complementariedad fundamental entre naturaleza humana y la naturaleza non-humana, entre el *runa* por una parte y por otra su chacra y su ganado, su entorno natural de la *sallq'a* y su entorno espiritual de las *wak'as*. No existe más que la '*Pacha*', el universo temporal-espacial, concebido como ayllu universal con sus tres comunidades 'naturales' de los *runa*, la *sallq'a* y los *wak'as*. En el *Ayllu-Pacha*, la posición privilegiada del ser humano no se debe a su des-naturalización (su conciencia sobrenatural), sino a su lugar dentro del sistema cósmico, que se determina relacionalmente. En éste el hombre tiene una posición intermedia (y mediadora), como una *chakana* entre los acontecimientos cósmicos y el proceso natural en el ámbito terrestre. Si el hombre se desliga de las relaciones diversas del mundo natural, esto significa entonces su caída, como individuo o como especie. Sobreponerse a la 'conciencia natural' (como ocurre, entre otros, en el tecnicismo, pero también en el misticismo cristiano) es finalmente una orgullosa impertinencia que amenaza la vida, que atomiza y 'absolutiza' (es decir: 'suelta de las relaciones') al ser humano.

Efecto de la conciencia natural del andino es que el *runa* no se considera en primer lugar productor, o hacedor, a imagen y seme-

[17] Cf. Estermann, José (1997) "Elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado". En: *Cuadernos IECTA* N° 12: "Filosofía Andina". Iquique: IECTA. 12. También en: Ídem (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT. 187ss.

janza del Supremo Hacedor, sino que es cultivador (es decir: 'cuidante'); la fuerza propiamente productora es la *Pachamama* que genera vida en un intercambio con los fenómenos celestes (sol, luna, lluvia). Ella es la madre de todo: animales y vegetales, cerros y paisajes, fenómenos naturales y ecológicos e incluso del *runa*: una cosmovisión *pacha*-céntrica, parangón de la cosmovisión teocéntrica de la cristiandad medieval y la cosmovisión antropocéntrica del mundo occidental moderno. Por lo tanto el ser humano es en primer lugar y sobre todo agri-cultor y en toda su actividad humana criador de vida.

Una relación parecida de cuidado y profundo respeto se muestra también hacia los animales; muchos animales son para el hombre andino compañeros de camino y de infortunio que merecen protección y respeto.

La doctrina cristiana dice que este mundo es pasajero, dedicado al fuego, y que el mundo venidero es un mundo espiritual y eterno; su mensaje es: Viene el reino espiritual de Dios, el nuevo Jerusalén espiritual; su principio ético es: sacrificar los bienes materiales y no disfrutar de ellos para asegurarse de los bienes espirituales.

El dualismo cristiano entre lo espiritual y lo material, el dualismo occidental entre lo animado y lo inanimado, entre lo vivo y lo inorgánico no tiene importancia para el hombre andino. La *Pachamama* es una persona que tiene sed y que siente dolor cuando es arañada (es decir: arada); llamas y alpacas, pero también manantiales y cerros tienen alma y entran en contacto con el hombre.

La 'conciencia natural' es expresión y consecuencia del hecho fundamental de la relacionalidad de todo ser, lo que debe ser entendido e interpretado como primero y más importante principio de la filosofía andina. Romper, o sacrificar, las relaciones co-existenciales intra-mundanas es absurdo y fatal. Los dogmas del Cuerpo Místico de Cristo y de la Comunión de los Santos sancionan la conciencia sobre-natural del cristiano y le obligan al desapego de los bienes materiales, temporales, y sacrificarlos para asegurarse el acceso a la Vida (espiritual, eterna, la Salud).

7. Conclusión: 'cuidar el jardín'

El siguiente esquema resume los términos y conceptos centrales manejados más arriba:

Medio cultural	Economía correspondiente	Valor económico supremo	Fundamento metaeconómico
Cristiano medieval:	Economia Sacramental de la Salud (ESS)	Vida divina; *beatitudo*	Cosmovisión teocéntrica
Occidente moderno:	Economía de mercado	Bienestar (material)	Cosmovisión antropocéntrica
Ayllu tradicional:	Economía de crianza de la vida	*Sumaq kawsay*, vida dulce	Cosmovisión *Pacha*-céntrica

En el pensamiento de Tomás de Aquino, la solidaridad existencial de los cristianos en pecado y culpa, y en Salud y Vida se prolonga en un sistema económico solidario de los bienes materiales con práctica de caridad general y de *mensa communis* (mesa común) en los conventos. Schillebeeckx en cambio vive en un mundo moderno de libre mercado y una economía altamente competitiva y liberada de toda tuición religiosa y ética cristiana; limita su discurso a la economía sacramental de los bienes espirituales. El alumno abandonó la idea de la economía bi-dimensional de su maestro Santo Thomás de Aquino.

La Economía Sacramental de la Salud medieval trata en esencia de la Gracia como valor espiritual supremo, pero aglutina y magnetiza también los otros valores espirituales y los valores materiales, como los valores económicos de los bienes y servicios producidos para el consumo. En cambio, en el concepto andino, la Economía de Crianza de la Vida (ECV) se refiere a los valores económicos concretos que sustentan la vida y la supervivencia, idealizada en la *Sumaq Kawsay* (la vida dulce y armoniosa), pero siempre se tiene en cuenta su apreciación mitológico-religiosa, o sea su valor meta-económico, lo que resulta en un concepto religioso del trabajo como 'celebración de la Vida', y una ética del trabajo normada por la 'conciencia natural' y el respeto absoluto a la ecología del medio natural.

Cuando Schillebeeckx habla de la Economía Sacramental de la Salud no considera en ningún momento la economía de valores materiales de mercado. Por lo demás, la ESS no es una economía cuantitativa; imposible pensar aquí en una contabilidad cuantitativa de Gracia (valor) y Culpa (deuda), sino que es eminentemente cualitativa. En esto coincide también con la economía andina de la crianza, que persigue el brillo de la Chacra y la vigorización de la Vida. Por su parte, el cristiano tradicional, igual que el empresario moderno y

el técnico, están dispuestos a sacrificar la vida natural, para los 'bienes celestiales', c.q. para 'el progreso'. Por otra parte, el *Progreso* pareciera ser el justificativo aducido por el hombre moderno, cuando se recuerda el encargo definido por el mito bíblico[18] del origen de 'cultivar y cuidar el jardín' (Gn 2: 15) y cuando sospecha que es responsable de la abominación ecológica: 'Ahora la tierra va a estar bajo maldición por tu culpa' (Gn 3: 17).

Para el andino y la andina tradicional, 'cristiano/a a su manera', el mito de la Biblia es muy claro sobre la Vida y la Muerte, el Hombre y la Tierra. El *runa* reconoce en esas palabras la confirmación de su *Pacha*-vivencia y su ética tradicional: el origen del Hombre: 'formado de la tierra' y su castigo: 'en tierra te convertirás'; sobre el encargo de 'cuidar el jardín'; sobre la consecuencia del pecado: 'por tu culpa la tierra estará bajo maldición'. El *runa* entiende el pecado continuado contra la Vida y comprende sus consecuencias: la muerte del pecador y la maldición de la tierra (entendida como el agotamiento de la *Pachamama*). Pero le duele que el misionero y el colonizador contemporáneos siguen despreciando el fruto del árbol de la Vida y comiéndose el fruto de la Muerte y de la Maldición ecológica. Porque haciendo memoria y mirando su *ayllu*, concluye que por ellos cada vez más éste se aleja del *Sumaq Kawsay*.

8. Anexo: Citas bíblicas del mito del origen
(las negrillas son nuestras)

Génesis 2: 4-9 (Edén y el Árbol de la Vida):

> "4 Cuando Dios el Señor hizo el cielo y la tierra, 5 aún no había plantas ni había brotado la hierba, porque Dios el Señor todavía no había hecho a nadie que la trabajara.6 Sin embargo, de la tierra salía agua que regaba todo el terreno. 7 Entonces **Dios el Señor formó al hombre de la tierra misma,** y sopló en su nariz y **le dio vida.** Así el hombre comenzó a vivir. 8 Después Dios el Señor plantó un jardín en la región de Edén, en el oriente, y puso allí al hombre que había formado. 9 Hizo crecer también toda clase de árboles hermosos que daban fruto bueno para comer. **En medio del jardín puso también el árbol de la vida** y el árbol del conocimiento del bien y del mal."

[18] Ver 8. "Anexo: Textos bíblicos del mito del origen".

Génesis 2: 10-15 (para cuidar el jardín):

> "10 En Edén nacía un río que regaba el jardín, y que de allí se dividía en cuatro. 11 El primero se llamaba Pisón, que es el que da vuelta por toda la región de Havila, donde hay oro. 12 El oro de esa región es fino, y también hay resina fina y piedra de ónice. 13 El segundo río se llamaba Gihón, y es el que da vuelta por toda la región de Cus. 14 El tercero era el río Hidekel, que es el que pasa al oriente de Asiria. Y el cuarto era el río Eufrates. 15 Dios el Señor puso al hombre en el jardín de Edén **para que lo cultivara y lo cuidara."**

Génesis 3: 16-19 (Adán y Eva desobedecen a Dios y lo pierden todo):

> "16 A la mujer le dijo: –(porque hiciste esto,) aumentaré tus dolores cuando tengas hijos, y con dolor los darás a luz. Pero tu deseo te llevará a tu marido, y él tendrá autoridad sobre ti. 17 Al hombre le dijo: –Como le hiciste caso a tu mujer y comiste del fruto del árbol del que te dije que no comieras, **ahora la tierra va a estar bajo maldición por tu culpa;** con duro trabajo la harás producir tu alimento durante toda tu vida. 18 La tierra te dará espinos y cardos, y tendrás que comer plantas silvestres. 19 Te ganarás el pan con el sudor de tu frente, **hasta que vuelvas a la misma tierra de la cual fuiste formado, pues tierra eres y en tierra te convertirás."**

Génesis 3: 23s. (la Vida cortada):

> "23 Por eso Dios el Señor sacó el hombre del jardín de Edén, y lo puso a trabajar la tierra de la cual había sido formado. 24 Después de haber sacado al hombre, puso al oriente del jardín unos seres alados y una espada ardiendo que daba vueltas hacia todos lados, **para evitar que alguien llegara al árbol de la vida."**

Bibliografía

Armstrong, Karin
2001 *Holy War: The cruzades and their impact on today's world.* Nueva York: Anchor Books.

Burns, Kathryn
1999 *Colonial habits: Convents and the spiritual economy of Cuzco, Perú.* Londres: Duke University.

Estermann, José
1997 "Elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado". En: *Cuadernos IECTA* N° 12: "Filosofía Andina". Iquique: IECTA.
2006 *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.

Kessel, Juan van & Condori Cruz, Dionisio
1992 *Criar la vida: trabajo y tecnología en el mundo andino*. Santiago de Chile: Vivarium.

Schillebeeckx, Edward
1952 *Christus en Zijn sacramentele genadebemiddeling [Cristo y su medianía sacramental de la gracia]*. En: *Obras*.
1959 *Christus: Het sacrament van de Godsontmoeting [Cristo, el sacramento del encuentro con Dios]*. Bilthoven: Verbum.

Tomás de Aquino
1274/1888ss. *Summa Theologiae*. [Edición Leonida]. Roma: Textum Leoninum.

Heydi Galarza

La naturaleza: nuestra casa común

Hacia una teología ecológica andina

Modesto Mamani Achata

Resumen

La ecología es la relación que existe entre las diferentes formas de vida en la naturaleza; en ésta hay una realidad que se juega la vida y la muerte de los que habitamos en ella. Si bien el ser humano tiene la responsabilidad de convivir armoniosamente con el resto de la naturaleza y buscar justos equilibrios en el sistema de la vida, hoy, lejos de cumplir con esta responsabilidad, el ser humano ha sublevado y trastornado la naturaleza.

La cosmovisión andina nos exige una profunda relación complementaria con el resto de la naturaleza, de una manera equilibrada y amistosa. Es un deber el comportamiento positivo de la persona que se expresa en el diálogo y reciprocidad con la naturaleza para lograr armonía entre todos los elementos de la ésta. Nuevos estilos de vida y la educación de la sociedad permitirán establecer un nuevo tipo de relaciones del ser humano **con la naturaleza**.

Para tener una comprensión correcta de la cuestión, es necesario recordar que la palabra "ecología"[1] está formada a partir de los vocablos griegos *oikos* y *logos*, y significa literalmente 'ciencia del hábitat', 'ciencia de la casa'. Entonces, la ecología se entiende como la ciencia de la casa, el discurso sobre nuestro hábitat, y la palabra "ecología" se expresa acerca de nuestro lugar de residencia.

---

[1] Para ampliar algunas definiciones ecológicas, véase: Hedstrom, Ingemar (1986). *Somos parte de un gran equilibrio: La crisis ecológica en Centroamérica*. 2ª edición. San José: DEI. 5-12.

En términos cristianos, la naturaleza es la creación de Dios, es la casa común, un espacio vital para todos los elementos creados por Él. Allí la humanidad se encuentra íntimamente integrada en el resto de la creación; en consecuencia el ser humano está llamado a cuidar, servir, amar y a vivir de acuerdo con la sabiduría de Dios.

En la actualidad, con la finalidad de buscar una mejor relación de la humanidad con la naturaleza y adecuar esfuerzos para el desarrollo de la vida en ella, es muy importante recuperar las prácticas de los principios y leyes andinas y bíblicas, así como una administración adecuada de los bienes creados por Dios. También es muy importante, asegurar el equilibrio ecológico entre la humanidad y la naturaleza, en bien de la naturaleza entera y las generaciones futuras que tienen derecho a heredar una tierra, un planeta lleno de vida y de posibilidades.

1. La situación ecológica actual

En diferentes lugares del mundo surge cada vez con más fuerza la necesidad de contemplar, respetar y proteger la naturaleza. En la perspectiva andina y cristiana, el cuidado, amor y vida acorde con la sabiduría de Dios y de nuestros antepasados, significa actuar como buenos administradores y mayordomos de Dios. Pero hoy, lejos de cumplir con esta responsabilidad, el ser humano ha sublevado y trastornado la naturaleza y en sus actividades diarias la trata como un depósito inacabable.

Las criaturas vivientes, junto al aire, la tierra, el agua y otros elementos que les sustentan, enfrentan peligros que traen y traerán consecuencias negativas para la humanidad y la naturaleza. Muchos de estos peligros son mundiales, tales como la contaminación del aire, agua, de la desaparición de la capa de ozono, el agotamiento de los recursos, el deterioro de la calidad de vida, la desaparición de muchas especies animales y vegetales, etc.

Ante estas realidades, en estos últimos años se escuchan voces de alarma: ¡los recursos se agotan! ¡El mundo se nos muere! En consecuencia, se hace urgente un cambio de actitud y comportamiento con relación a la naturaleza[2]. El momento es propicio para

[2] Roberto Villagómez Rodríguez, escritor boliviano, expresa en su libro titulado *Resurrección verde* su profunda preocupación por la urgente necesidad de un cambio de actitud de los seres humanos y de la esperanza de un mundo mejor: "El problema ecológico es como un grito desesperado y traumático de un niño que impotente siente que le arrancan de sus brazos a su madre, ...a quien le dio vida (madre naturaleza); sin embargo, dentro de su angustia y terror vislumbra un camino de fe y esperanza para un reencuentro con su progenitora en cualquier tiempo o espacio, y le pide al hombre que éste prenda la luz roja a sus bajos instintos mundanos y luz verde a su cerebro, para meditar y organizarse como sociedad humana...., única manera de salvar y perpetuar las especies biodiversificadas. Pero al actuar bajo éstos términos, tiene que ser ¡YA! En el siguiente segundo. ¡Esperar más puede ser demasiado tarde!" [Villagómez, Roberto (2001). *Resurrección verde*. Santa Cruz: Serrano].

que el ser humano cumpla con su deber con el resto de la creación para mantener un equilibrio ecológico desde la perspectiva de Dios, retomando los propósitos para los que Él lo creó, e inspirados en la visión cósmica y de su coexistencia armónica con la naturaleza que permita tener una vida plena entre todos quienes habitamos la naturaleza.

2. Fundamentos del equilibrio ecológico andino

Cuando se revisan las enseñanzas bíblicas, se muestra que la creación o la naturaleza es fuente de vida y que es necesario estar en relación con el resto de los elementos creados. Entre ellos, el ser humano está llamado a cuidar, proteger y vivir en armonía con el resto de la creación.

Este enfoque coincide notablemente con el de los pueblos andinos[3], quienes desarrollaron un ritmo de vida de acuerdo con las necesidades y el medio donde vivían. Toda su cosmovisión tiene que ver con la profunda relación con el resto del medio ambiente de una manera más equilibrada y amistosa. De manera que, "la conservación y la garantía del equilibrio ecológico dependen del cumplimiento de las leyes fundamentales que dominan el cosmos" (Berg 1990: 181-182).

La sociedad andina desarrolla su vida de acuerdo a las leyes cósmicas fundamentales. ¿Y cuáles son esas leyes y principios fundamentales? He aquí algunas de ellas.

[3] Para conocer acerca de algunos pueblos originarios andinos se puede ver en: Ayala, Alfredo (1981). *Historia general de Bolivia*. 4ta. edición. La Paz: Renovación. 8-29; y en: Echazú, Jorge (1986). *Los problemas agrario campesinos de Bolivia*. La Paz: Talleres Gráficos C.E.U.B. 11-38.

2.1. Ley de la reproducción y exaltación de la vida

En el mundo andino, el universo es considerado como un organismo vivo, como un ser animado, por eso, "la tierra, al trabajar, desgasta sus fuerzas y necesita, en consecuencia, respirar, tomarse un tiempo de distensión, restituir sus energías con la comida y bebida" (Herve y Genin 1994: 61). Dentro de la naturaleza, la vida se está generando y regenerando a sí misma. "Todo dentro de ella nace, crece, se reproduce y muere, en el proceso de continua sucesión y se reemplaza lo que lo constituye" (Mamani 1994: 22).

La naturaleza es la fuente de la vida, "la tierra y cuanto ella contiene se considera como el nido de la vida" (Berg 1992, 296) y la vida es posible "únicamente a través del acto de amor, de la entrega, de la experiencia de unidad, de la convivencia, del compromiso integral y vital, porque sólo así se puede vivir a plenitud en un mundo viviente" (Berg 1990:128).

Para la continuidad de la vida "todo tiene que ver con todo y no hay nada ni nadie aislado, separado" (Berg 1992: 296). De manera que, "en la cosmovisión andina nadie percibe, piensa, siente, ni vive un detalle al margen de todos los otros, sino vive como familia y como comunidad" (Renfijo y Grillo 1990: 106). También la comunicación es muy importante para la vida; la naturaleza tiene su propio lenguaje: manda mensajes a través de señales que los seres humanos deben observar constantemente. Todavía, en las comunidades *aymaras*, se observa los movimientos de constelaciones, la vida de los animales y las plantas, las nubes y los vientos y otros para descubrir y saber cuál es el momento oportuno para las actividades agrícolas.[4]

2.2. Ley del diálogo y reciprocidad

Si bien en el mundo andino se vive relacionado con todo, "no se trata de relación de causa y efecto, característica del pensamiento lineal occidental" (Berg 1990: 182), sino se trata de una relación de reciprocidad y de complementariedad que beneficia a todos de una manera equilibrada. El diálogo y reciprocidad se da de la sociedad consigo misma, de la sociedad con la naturaleza y con las deidades (espíritus protectores).

[4] El que observa se llama "*yatiri*" (sacerdote aymara) que sabe leer y penetrar el misterio de la naturaleza.

2.2.1. Diálogo y reciprocidad de la sociedad consigo misma

En la cultura aymara, la reciprocidad de la sociedad entre sí se manifiesta en las muchas formas de colaboración mutua que se ha creado, desarrollado y cultivado a lo largo de la historia. "El personaje andino es un ser abierto a dar y recibir, abierto a la participación, a la solidaridad, a la comunidad, de esta manera la persona cuanto más piensa en el otro se dona y recibe el don del otro" (Berg 1990: 183).

Un ejemplo específico de reciprocidad es el *Ayni*. Se trata de una cooperación basada en una estricta reciprocidad, esto significa: trabajo para otra persona para que ésta después trabaje para mí mismo. Esta práctica de reciprocidad se puede ver en el trabajo agrícola, intercambio de productos, o cuando se construye una casa, como también en el intercambio de semillas o ayuda con una yunta de bueyes.

Actualmente, en las comunidades bolivianas del sector Tupiza (Potosí), se observa cómo en las comunidades, en tiempos de la siembra, los comuneros se organizan en un trabajo comunitario. El *ayni* consiste en trabajar cada día para una familia. En este trabajo comunitario no sólo se trabaja sino que se comparten el alimento, la alegría y las experiencias. Al respecto, Hans van den Berg dice: "Esta práctica de reciprocidad es para encontrar formas más adecuadas de organización étnica e interétnica con el propósito de mejorar las condiciones de vida de la población andina, en equilibrio con su paisaje y sus espíritus protectores" (Berg 1992: 293).

2.2.2. Diálogo y reciprocidad de la sociedad con la naturaleza

Acerca del hombre andino, Jorge Echazú dice: "...es fuerte, sobrio, económico, paciente, tenaz, aguerrido. Su amor exagerado al terruño y a todo lo que marca de su propiedad, es un agricultor ejemplar y un soldado incomparable..." (Echazú 1993: 15). Por eso, en las comunidades andinas la vida se desarrolla en contacto permanente con la naturaleza en el marco del diálogo y reciprocidad. "La chacra es el lugar donde está la más clara muestra del diálogo y la reciprocidad entre la sociedad, la naturaleza y hasta con las deidades" (Renfijo y Grillo 1990: 113).

También para Eduardo Grillo la reciprocidad sólo puede darse entre iguales, "iguales entre sí, al ser humano, a las plantas, a los animales, a las aguas, a los montes (bosques), a los cerros y todo cuanto

existe" (Renfijo y Grillo 1990: 111). En el proceso de la formación de la chacra, la naturaleza acepta profundas transformaciones del paisaje siempre y cuando, en cumplimiento del principio de reciprocidad, ella también se beneficie por el incremento de la vida. La chacra exige al ser humano una especial preparación del suelo, un determinado manejo del agua, unas variedades de cultivos que correspondan al microclima de la chacra y una rotación de cultivos que convenga a la condición de su suelo, y de esta manera beneficiarse recíprocamente.

Es muy importante el diálogo y reciprocidad, por un lado, para mantener producción suficiente para la sociedad, y por otro, el enriquecimiento simultáneo de la naturaleza manifestada en el aumento de la vida en general" (Berg 1992: 296)

2.2.3. Diálogo y reciprocidad de la sociedad con las deidades y/o espíritus protectores

En la cultura andina como en la cultura amazónica la naturaleza es profundamente sagrada, puesto que "los elementos de la naturaleza tienen dueños espirituales que cuidan de cada parte de ella y que las personas deben respetarlas y pedir permiso para usar cada cosa de acuerdo con la necesidad" (CIDOB 1994: 27). Actualmente, en las comunidades bolivianas del sector del lago Titicaca, podemos observar algunas prácticas rituales a la *Pachamama* (madre tierra), los *Achachilas* (abuelos), el *Tata Inti* (Sol), los *Uywiris* (los que cuidan), la *Paxsi Mama* (luna) y otros que son dignos de adoración y veneración. Estas prácticas se realizan, con la finalidad de que el trabajo sea fácil, se avance bastante y que en ella haya buena producción, que los fenómenos naturales no dañen a los animales ni a la humanidad y que se esté libre de plagas y daños del alto cielo, como ser, los granizos, lluvias excesivas, nevadas, etc. Este ejemplo concuerda con lo que explica Simón Yampara cuando dice que los elementos de la naturaleza no son accesibles ordinariamente, sino a través de algo sagrado, y lo sagrado es aquello que no se alcanza humanamente; para él, la naturaleza es digna de veneración y respeto (Yampara 1993: 178).

De la misma manera, se logra llegar a estas fuerzas y seres espirituales, según Domingo Llanque, "a través de ritos y ceremonias, medios más adecuados para mantener este equilibrio" (Llanque 1990: 24); los ritos deben ser ejecutados con un espíritu de unidad, "mientras haya desunión entre los participantes o entre éstos y los espíritus, cualquier ceremonia o rito es inútil" (Berg 1990: 188s.).

2.3. El deber y el comportamiento humano

La preservación del equilibrio ecológico en la naturaleza depende del cumplimiento de los principios y leyes fundamentales que desarrollamos anteriormente. De estas "leyes emanan las normas y deberes que determinan el comportamiento del ser humano, la transgresión de las normas, que significa al mismo tiempo, una infracción de las leyes cósmicas" (Berg 1990: 182), y a esto los *aymaras* llaman "pecado". Por eso, es importante el cumplimiento de las leyes y principios que rigen la vida y garantizan la existencia y la armonía de la naturaleza. He aquí algunos de ellos:

2.3.1. El deber con la vida humana

Para tener una vida plena, es también importante la armonía entre los seres humanos, como una condición ideal. En las comunidades del área rural no se puede vivir solitario/a, sino con el otro o la otra, y así se podrá compartir la existencia total de la familia. La familia es la base fundamental de la comunidad. En consecuencia, el nacimiento de un ser es una oportunidad más para afianzar su solidaridad. Por eso, en las comunidades, antes de que nazca un miembro de la familia, el "*yatiri*" celebra un rito de buena salud para la madre y el niño o la niña a venir[5], porque contribuirá a la solidaridad familiar. Una vez que nace el niño o la niña, todos/as deben contribuir para su crecimiento y educación.

Es un deber de todos/as el cuidar la salud mental y corporal de sus semejantes, por eso cuando un miembro de la comunidad ha caído enfermo, se debe realizar ritos para que los espíritus malignos no perturben la vida de las personas. También se los debe visitar, no con las manos vacías, sino llevando remedios naturales hasta lograr la salud mental, espiritual y corporal de la persona.[6]

---

[5] Para ampliar sobre el rito relacionado con el nacimiento de un(a) niño(a) véase: Llanque, Domingo (1995). *Ritos y espiritualidad aymara*. La Paz: ASETT/ IDEA. 98.

[6] Para ampliar sobre el rito relacionado para los enfermos véase en: Ídem. 111.

2.3.2. El deber con la vida de la tierra

> "¿Qué, tiene dueño la tierra? ¿Cómo así? ¿Cómo se ha de vender? ¿Cómo se ha de comprar? Si ella no nos pertenece, pues: Nosotros somos de ella, sus hijos somos. Así siempre, siempre. Tierra viva. Como cría a los gusanos, así nos cría. Tiene huesos y sangre. Leche tiene, y nos da de mamar. Pelo tiene, pasto, paja, árboles. Ella sabe parir papas. Hace nacer casas. Gente hace nacer. Ella nos cuida y nosotros la cuidamos. Ella bebe chicha, acepta nuestro convite. Hijos suyos somos. ¿Cómo se ha de vender? ¿Cómo se ha de comprar?" (Galeano 1994: 38).

Para los/las indígenas, la tierra es la vida misma, "cuando los extranjeros querían afectar y practicar el reparto de la tierra, los nativos se resistían hasta las últimas consecuencias" (THOA 1988: 11-17).[7]

Para Domingo Llanque "el aymara se concibe a sí mismo como el mayordomo de la tierra y responsable de ella, no puede depredarla ni destruirla" (Llanque 1995: 30s.). La responsabilidad de los seres humanos es mantener el orden establecido y asegurar una relación armónica.

Es un deber cuidar la fertilidad de la tierra; para esto se practica el sistema de barbecho o de descanso[8] en que las parcelas de tierra son sembradas o plantadas durante un período de años para luego permanecer sin uso agrícola. Otro sistema que permite cuidar la tierra de la erosión es la técnica de construcción y renovación del suelo que conocemos en la construcción de andenes que permiten proteger la tierra y el suelo de la erosión. También se hace la construcción de piedra entre cada nivel, llamados "terrazas", que muchas veces están consolidadas por arbustos nativos. A estas formas de cuidar y proteger la tierra se

7 Además en: FEUTCC (1996). *La marcha histórica por la vida, tierra-territorio.* Cochabamba, donde se nos relata cómo los pueblos originarios al igual que nuestros antepasados como el líder indígena Tomás Katari, que marchó, desde San Pedro de Macha (Potosí), hasta el Virreinato del Río de la Plata (Argentina) (recorrió aproximadamente 600 leguas). Para pedir justicia... Los pueblos originarios del oriente boliviano marcharon desde Santa Cruz hasta La Paz para recuperar, lo que por derecho les pertenece: La Tierra, Territorio y la Dignidad.

8 Para comprender mejor sobre las prácticas y ventajas del descanso de la tierra, ver: Herve, Dominique y Didier, Genin et al. (1994). *Dinámica del descanso de la tierra en los Andes.* La Paz: IBTA-ORETOM. 127-153.

9 Como ejemplo se puede citar; "Sukaqollo", especie de terraplenes elevados en medio del agua, preparados con drenajes especialmente para la producción de papa, ver en pie de página de: Ramos, Humberto (1997). *Hacia una teología aymara.* La Paz: CTP/CMI. 40.

denominan "tecnologías apropiadas"[9] en el cultivo, no sólo con el objetivo de cuidar de la erosión, sino de preservar el equilibrio ecológico y mantener la fertilidad para el bienestar de la sociedad actual y de las generaciones futuras. En consecuencia, es un deber de todos/as el cuidado de "nuestra casa: La grande, la tierra..., ya que,... de la tierra emerge la novedad cósmica, única: la vida" (Boff 1996: 66).

3. Hacia una teología ecológica andina

Del anterior apartado se desprenden algunas pautas ético-eco-teológicas que nos ayudarán a adoptar cambios de actitud, compromisos y acciones para el cuidado de la naturaleza o la creación de Dios.

Se puede decir, con absoluta seguridad, que en la actualidad el interés por la defensa del medio ambiente, y la necesidad de cuidar y proteger la naturaleza, han logrado un alto grado de relevancia en todo el mundo. Nuevos estilos de vida y la educación de la sociedad permitirán establecer un nuevo tipo de relaciones del ser humano con Dios, del ser humano con su prójimo y con la naturaleza. Entonces, es necesario resaltar algunos aspectos teóricos y prácticos que parecen esenciales para una buena armonía con la naturaleza, y de esta manera contrarrestar los hábitos destructivos y asumir nuevos comportamientos personales y sociales movidos por una visión clara de los intereses colectivos y una conversión profunda que implique "amor a Dios, a los demás y al resto de la creación"[10]. Por lo que instamos al ser humano a desarrollar una nueva calidad de vida y de relaciones entre nosotros y el medio ambiente bajo los siguientes **principios que deben regir nuestra existencia.**

3.1. El principio de participación

La visión de la cosmovisión indígena parte del presupuesto que todo está interrelacionado y es interdependiente; inspira la unidad en la diversidad entre todos los seres vivos de la naturaleza y por tanto la participación de todos y cada uno de ellos en la transformación-domesticación del ambiente y el manejo integrado del ecosistema. En-

10 Gregorio Iriarte dice: "debemos ser amantes de la vida, de toda clase de vida, no portadores de muerte" (Iriarte 2002: 716).

tonces, el ser humano está llamado a actuar en la naturaleza en el marco de la participación con otras criaturas, y considerar y respetar las leyes y principios que señalamos anteriormente, como también el cumplimiento de las leyes existentes de nuestro país, procurando el bien común de toda la naturaleza que permite tener vida.

3.2. El principio de solidaridad

En un cursillo vespertino de la Universidad Católica Boliviana de Cochabamba[11], se habló sobre la "alarma ecológica", que refleja la profunda preocupación sobre el futuro del planeta que existe en la comunidad científica y en sectores cada vez más amplios de la población mundial. Existen informes que han hecho resonar la alarma[12], los datos son fehacientes y reflejan una realidad que no podemos ni debemos esconder. Estos informes y "la crisis ecológica ponen en evidencia la urgente necesidad moral de una nueva solidaridad"[13]. El ser humano no debe concebir su vida y su destino, sino insertado armónicamente e inspirado por el valor fundamental de la solidaridad.

Desde la visión andina, el ser humano es un ser solidario no sólo con su prójimo sino también con el resto de la naturaleza, de manera que este principio "nos exige una actitud de corresponsabilidad con la crisis ecológica, con el futuro, con la vida de ahora y la vida de las generaciones futuras" (Iriarte 2002: 716). Por otra parte, la solidaridad también nos insta a tomar partido por los seres que sufren injusticia, violencia, destrucción (Rm 8: 22), con los y las que tienen poco, con las víctimas de desastres naturales, incendios, inundaciones, terremotos, tormentas y con la creación que sufre para ser liberada.

El principio de solidaridad nos exige una relación igualitaria entre los seres humanos y de los seres humanos con la naturaleza. Exige el carácter comunitario de la propiedad de la tierra, de su cultivo, su cuidado y redistribución de sus frutos.

11 El tema que se trató en el cursillo es "Hacia una bioética planetaria", dictado por el Lic. Raimundo Rincón, del 6 al 9 de septiembre, 1999.

12 Algunos informes que evidencian la alarma son: Los informes del Club de Roma, Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo presentado en 1987 a la Asamblea de ONU.; informe *Cuidar la tierra* de la Unión Mundial para la Conservación de la Naturaleza, Conferencia de Río de Janeiro, Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo y otros.

13 Documentos eclesiales (1990). *Ecología: El hombre y la naturaleza*. Paulinas. 10.

3.3. El principio de suficiencia

Hoy, el actuar de la humanidad está dirigido al logro del beneficio unilateral y personal. Sus estructuras políticas y económicas están fundadas sobre la codicia y la distribución desigual de los bienes y servicios. De esta manera, privan a otros/as de los recursos para una vida decente y digna. Sin embargo, la tierra y cuanto ella contiene pertenecen al Señor. Él nos dio a todos/as, es decir a los seres humanos y animales para que vivamos en ella y de ella. Del mismo modo, en las comunidades indígenas la tierra es de todos/as, y todos/as tienen derecho a vivir de ella. En consecuencia, todo debe orientarse hacia el bienestar de todos/as en un ambiente de racionalidad, de respeto y fraternidad universal.

Es importante sembrar y dejar crecer árboles y arbustos en barreras, como cortinas, rompevientos y cercas para nuestros sembradíos. Allí vivirán nuestros aliados: los animales que protegerán nuestros cultivos. También las plantas purificarán el oxígeno que respiramos, protegerán el suelo de la erosión y así obtendremos ricos alimentos. Es urgente hacer del monocultivo[14], que agota la fertilidad de la tierra, contamina nuestros suelos y nuestras aguas subterráneas, nuevos sistemas integrales y diversificados de producción, por ejemplo el sistema agroforestal[15].

Finalmente, el principio de la suficiencia exige cambiar intereses personales y sus pautas de adquisición y consumo, y pensar en los/as que no tienen lo suficiente, por ejemplo los movimientos de los/las sin tierra que van surgiendo en los países latinoamericanos; estos movimientos hoy luchan por tener un espacio de tierra para vivir y subsistir con las necesidades básicas del ser humano[16].

14 En el sector norte del departamento de Santa Cruz, Bolivia, los empresarios, como también los comunarios de la región, todos los años siembran en sus chacos una sola especie vegetal. En los enormes campos de monocultivos la diversidad biológica vegetal no existe. Ejemplos son los cañaverales y soyales.

15 El "sistema agroforestal" es el manejo de una parcela donde se puede plantar árboles maderables y frutales con cultivos y plantas anuales para la comida, que nos darán muchos beneficios y nos permitirá aprovechar mejor el terreno y gastar menos tiempo. Para ampliar sobre este sistema véase en: Prefectura del Departamento (2001). *Sistemas agroforestales*. Santa Cruz: SIRENA. 3-38.

16 Hoy en Bolivia, el "movimiento sin tierra" es un movimiento fuerte que a diario lucha por adquirir tierra para sobrevivir. También Roy May expone la lucha por la tierra en los pueblos indígenas de América Latina [May, Roy (1997). *Josué y la Tierra Prometida*. Nueva York: División de Mujeres producida por la unidad de Comunicaciones de la Junta General de Ministerios Globales de la Iglesia Metodista Unida].

3.4. El principio de sustentabilidad

Vivimos en un mundo de recursos limitados. Los recursos que permiten la vida no son renovables; por eso, la "Ley del Medio Ambiente 1333" del Estado boliviano recomienda el aprovechamiento sostenible de recursos naturales. Entonces, el ser humano debe tomar en cuenta el principio de sustentabilidad en la intervención que hace en la naturaleza ya que este principio nos orienta a lograr el aprovechamiento racional de los recursos naturales (no agotar los no renovables y usar íntegramente los renovables), sin afectar a las generaciones futuras y a la totalidad de la creación.

Para el principio de sustentabilidad son prioridades: la protección de las especies y de su hábitat, la preservación de las tierras fértiles y las aguas limpias, la reducción de desechos, el manejo integral de bosques y la reforestación. Lo son también: la producción de bienes y servicios básicos y la distribución equitativa de bienes. Por tanto, este principio nos llevará a tener un desarrollo sostenible (May 2002: 114s.).

3.5. El principio holista

La cosmovisión andina es holística[17], es decir, total; de ahí que de una u otra manera todos/as tenemos que ver con todo. No pueden existir acontecimientos aislados y atómicos. Todos/as los/as integrantes del universo deben estar relacionados/as entre sí. Lo grande tiene que ver con lo pequeño, ya sean animales o plantas, lo alejado tiene que ver con lo cercano, lo de arriba con lo de abajo, lo divino con lo humano. Por consiguiente, el ser humano no debe obrar de manera unilateral, nuestra administración de la naturaleza no se debe limitar únicamente al ámbito productivo agrícola, sino que debemos vigilar también el mantenimiento de una serie de equilibrios cósmicos que van mucho más allá. Un ejemplo de ello es valorar y rescatar la contemplación, las fiestas agrícolas, los ritos de la preparación del suelo, de la siembra y de la cosecha, etc.

[17] Para ampliar sobre la cosmovisión holística véase: Renfijo, Grimaldo y Grillo, Eduardo et al. (1990). *Agricultura y cultura en los Andes*. La Paz: Hisbol. 106-109.

4. Algunos criterios de acción

En las comunidades del área rural, los comunarios están conscientes del empobrecimiento de la naturaleza, es decir de los suelos, de la erosión, de la mala producción y de la desestructuración del sistema de producción andino-amazónico, las *chacras* se quedan sin abono orgánico. Aunque muchos recuerdan con nostalgia las prácticas de sus ancestros, hasta en algunos lugares todo parece indicar que las transformaciones son irreversibles; la *ch'alla* o brindis, el convite, la reciprocidad, el agradecimiento y toda relación afectiva entre el ser humano y la naturaleza están en riesgo de desaparecer. Entonces, es urgente recuperar especialmente el aspecto afectivo de las prácticas agrícolas; este cambio es posible a través de la educación y concienciación de la humanidad.

Decía Jacques Cousteau:

> "La educación del público es la principal esperanza de la lucha contra la contaminación... Es preciso que todos nos convirtamos en impugnadores de la contaminación... Pienso que la expansión de la 'concienciación' ciudadana es lo único que me permite confiar en lo futuro de la humanidad y lo que puede impedir que se continúen haciendo las barbaridades que se hacen en contra de la naturaleza" (citado en: Dalton 1999: 87).

4.1. Propuestas para organizar cursos y talleres de reflexión en las comunidades

Es importante desarrollar estudios y reflexiones sobre los fundamentos teológicos[18] y andinos que ayudan a vivir en armonía con la naturaleza, según la sabiduría divina, lo mismo que según los principios de la cosmovisión indígena que a menudo poseen una sensibilidad especial acerca de la intimidad humana con la naturaleza. Para el efecto, se recomienda el uso del manual educativo "Cuidemos nuestra casa grande"[19]

[18] Existe un material de estudio y reflexiones bíblicas que nos pueden ayudar a tomar conciencia sobre la mayordomía de la Creación. Véase: Consejo Latinoamericano de Iglesias (1993). *Cristianos: Mayordomos de la Creación*. Quito: Serie Medio Ambiente.

[19] Es un material de elaboración propia de Modesto Mamani Achata, una guía didáctica para la realización de cursos y talleres ya sean en las comunidades e iglesias.

dirigido a la formación de grupos de reflexión y acción en las iglesias y comunidades locales. El manual tiene cinco capítulos que permitirán al y a la participante reflexionar, tomar conciencia, desarrollar conocimientos y buscar soluciones de los problemas ecológicos.

I. **¿Cómo era nuestra casa grande?**
En esta sección los/las educandos/as podrán reflexionar sobre cómo era su medio ambiente en tiempos de su niñez y hacer una comparación con el medio actual.

II. **Destrucción de la casa grande**
En esta sección se identifican aspectos relacionados con el manejo y cuidado inadecuados, que derivan en una baja calidad y rendimiento de los elementos vitales. Las y los participantes podrán compartir la realidad ecológica actual de sus comunidades.

III. **¿Qué orientaciones nos da la Ley del Medio Ambiente?**
En esta sección se presenta un resumen de la Ley General del Medio Ambiente y sus reglamentos, los que rigen en Bolivia y que enfocan la protección del medio ambiente en forma integral. En ella se establecen los delitos y faltas ambientales.

IV. **¿Qué nos enseña la Biblia y la cultura andina?**
Se presentan algunos principios y leyes desde una perspectiva bíblica y andina, para un manejo responsable de los bienes de la naturaleza.

V. **¿Qué debemos hacer ahora?**
Se presentan algunas orientaciones prácticas para que la o el participante con su capacidad creadora imagine y encuentre los medios diversos y aptos para cumplir, de una manera constructiva, la misión o el papel que tiene como responsable de los bienes creados por Dios. También se sugieren posibles opciones de trabajo y actividad con la finalidad de generar cambios de actitud, y luego mejorar la calidad de vida de los seres humanos y del resto de la creación.

4.2. Organizar talleres de reflexión, concienciación y acciones con las y los jóvenes

La televisión invade los hogares con programas de acción, guerra y violencia que hacen que el ser humano sea poco sensible a la vida. La influencia de estas manifestaciones culturales es tan poderosa en la determinación de los gustos y las modas. El/la joven de hoy se deja

arrastrar por la atracción de la imagen (su belleza plástica). Este avasallamiento no estimula el pensamiento solidario, crítico y racional; al contrario, lo adormece y logra convertir al ser humano en un simple receptor no participativo con su medio. Como resultado, a la mayoría de los/las jóvenes poco les interesa el cuidado de la naturaleza y la vida del resto de la creación.

Entonces, para que el o la joven sea sensible a la vida, a la existencia humana y al resto de las manifestaciones de la naturaleza, es necesario motivar a los/las jóvenes a través de cursos y talleres para concienciar, desafiar y comprometer al o a la joven en la defensa y el cuidado de la vida entera.

Existen muchos artículos, informes y estudios sobre la realidad ecológica[20]; también hay reportes en la prensa que ofrecen información sobre hechos concretos y sobre realidades locales[21]. Estos recursos ayudarán a los/las lectores/as a tomar conciencia sobre los problemas ecológicos y el futuro de la vida. Sin embargo, sin desmerecer otros materiales existentes, se recomienda el uso del material de Alejandro Londoño *Acción y vivencia ecológica* (Londoño 1990) que recoge muchas aspiraciones del y de la joven para la vida, que lo/la llevará a motivarse, tomar conciencia y comprometerse con una fe cristiana y que le dé respuestas vitales y que le presente pautas de acción liberadoras.

Por otro lado, con la finalidad de promover la conciencia sobre la importancia de la conservación y protección de los recursos naturales, promover una relación positiva entre los/las jóvenes y el medio ambiente y desarrollar actitudes y hábitos de observación del medio ambiente (flora, fauna, aire, agua y suelos), sugerimos en las comunidades la organización y realización de ferias ecológicas andinas con la finalidad de valorar y recuperar las prácticas de conservación de nuestros antepasados.

4.3. Concienciación de los/las niños/as

Actualmente, en las escuelas y colegios, los/las maestros/as a través de algunos trabajos prácticos (presentación de animales disecados e

20 "Nuestro Futuro Común" de las Naciones Unidas. Comisión Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo y demás documentos básicos de la bibliografía.

21 El Centro de Documentación e Información – Bolivia (SEDIB) ofrece en disquete todas las publicaciones de la prensa relacionados con temas ambientales.

insectos) estimulan a los/las niños/as a perseguir y cazar a las pobres y pequeñas criaturas[22]. Como consecuencia de esto, los/las niños/as no demuestran simpatía por los pequeños animales indefensos.

Entonces, con la finalidad de despertar en los/las niños/as el amor y la misericordia hacia las criaturas pequeñas y grandes (animales), es importante inculcar a los/las niños/as los valores y principios andinos. Recomiendo para ello el uso del material educativo ambiental de Sociedades Bíblicas Unidas *A B C Animales de la Biblia* (SBU 1991). El material es muy sencillo y didáctico ya que los niños y niñas podrán aprender y saber respetar la importancia de las diferentes variedades de la vida que Dios creó para el desarrollo y el equilibrio de la vida en su creación. Además, con la ayuda del guía o el/la maestro/a, podrá desarrollar actitudes de respeto, protección y valoración de la vida humana y de su entorno natural.

4.4. Alzar una voz profética frente a las injusticias que se cometen en contra de la creación o la naturaleza

Los pueblos indígenas deben considerar que es vital la defensa y conservación de los recursos naturales actualmente agredidos. Esta defensa será real si los pueblos vivimos bajo principios de organización propios y formas de vida comunitaria.

Se debe exigir a los gobiernos nacionales y municipales la suspensión definitiva de otorgamientos de permiso de explotación irracional de recursos naturales renovables y no renovables. Por tanto, se debe deplorar la degradación de la naturaleza a través de manifiestos y declaraciones que se puede publicar en la prensa[23] y radio, aprovechando los días especiales relacionados con el medio ambiente como ser: 22 de febrero: "Día Internacional del Agua"; 22 de abril: "Día de la Tierra"; 3 de junio: "Día del Medio Ambiente", proclamado en 1982; 28 de junio: "Día Internacional del Árbol"; 16 de octubre: "Día Mundial de la Alimentación"; 29 de octubre: "Día Nacional del Agua".

[22] En la Feria Escolar de la Red N° 3 de SEDUCA Montero, había grupos de niños y jóvenes exponiendo el tema "Reino animal" con insectos y animales disecados. Esta feria se realizó en el Colegio Instituto Americano de Montero-Santa Cruz – Bolivia.

[23] Los días 24 y 25 de abril, aprovechand, el "Día de la Tierra" en la ciudad de Montero, Santa Cruz – Bolivia, se publicó un "Manifiesto Metodista" sobre la crisis ecológica en el periódico "El Norte" de circulación nacional.

Como responsables de la naturaleza, "debemos defender la integridad de la creación dentro de las coordenadas de la lucha por la paz y la justicia" (Iriarte 2002: 716).

4.5. Realización de encuentros y/o cultos de arrepentimiento

En la comunidad Karhuiza de la provincia Los Andes, del departamento de La Paz, Bolivia, en el mes de noviembre, la comunidad entera se reúne en la cima de un cerro para realizar una celebración especial. La finalidad de esta celebración es pedir a Dios la protección y el cuidado la sequía, helada, granizos y otros fenómenos naturales que podrían afectar a sus sembradíos. Este tipo de actividades se realiza también en otras comunidades del sector altiplano. Se puede aprovechar estas oportunidades para sensibilizar a los miembros de la comunidad con respecto a la crisis de la ecología y de nuestra responsabilidad con ella.

Por consiguiente, se sugiere que en las comunidades se pueda organizar encuentros y/o cultos de arrepentimiento por los pecados cometidos en contra de la naturaleza. La liturgia para esta actividad debe ser programada según la región, tomando en cuenta los siguientes aspectos:

- **Del lugar y de los símbolos.** Para la celebración de la liturgia se debe ubicar un lugar que muestre la contaminación o la depredación de la naturaleza. Por otro lado, sabiendo que los seres humanos aprenden mucho mejor cuando escuchan y ven, se debe armar un escenario con ramas de árboles secos, animales disecados, desechos de químicos, desorden y otros elementos que reflejen la actuación irresponsable de la humanidad. Es decir: elementos, materiales o productos que no pertenecen a la cosmovisión indígena ni a la voluntad de Dios en el manejo de la naturaleza.
- **Reflexión o el sermón.** Para la reflexión o el sermón se sugiere el siguiente tema: El ser humano contra la naturaleza. Textos: Gn 1: 27-31; 2: 15; Rm 8: 19-22.

Si la comunidad decide no tener una reflexión bíblica, también se puede formar grupos de reflexión y diálogo sobre la base de las siguientes afirmaciones extraídas de Herve y Genin:

"Antes las cosechas eran buenas... Alcanzaba para todo, por eso hacíamos buenas fiestas, por eso estábamos con la dentadura completa y no nos enfermamos. Las cosechas de ahora ni medio año te duran, además, no se pueden guardar..."
"Antes comíamos papa con 'bigotes'. Íbamos a cosechar papa nueva con fiambre de papa del año anterior..."
"Antes trabajábamos pequeñas extensiones, pero recogíamos buena cosecha, ahora trabajas tanto, pero ni la semilla sacas".
"...es que ahora no hay abono porque no hay animales, ¿y si hubiera, con qué pasto criarías?"
"Se enferman los animales, las chacras están con plagas, hasta nosotros estamos enfermos".
"La gente ociosa vende sus cosechas; la gente del pueblo hace llorar a nuestros productos, por eso la Pachamama no produce. Además, dicen que la tierra está enferma".
"Por más que trabajes la tierra no produce. Es que el tiempo está cambiando. Llueve cuando debe helar, hiela cuando debe llover..." (Herve 1994: 73).

5. Conclusión

Los problemas ecológicos que se generan en las comunidades con el consiguiente perjuicio para los propios seres humanos y todo su entorno natural, se deben fundamentalmente a la falta de aplicación o cumplimiento de las normas y principios que tienen como objetivo el manejo racional del medio ambiente o la naturaleza.

A través de la visión y de las prácticas andinas, se deduce que los principios de diálogo, reciprocidad y el cumplimiento de los deberes de los seres humanos son elementos esenciales para alcanzar un equilibrio ecológico.

Para el cuidado de la naturaleza, nuestra casa común, la humanidad entera debe regir su existencia de acuerdo con los principios de participación, solidaridad, suficiencia y sustentabilidad. Mientras tanto, en las comunidades es fundamental la orientación y concienciación, además de la transmisión de valores ancestrales que permitan ser conscientes de la responsabilidad del ser humano frente a la naturaleza.

Bibliografía

Ayala, Alfredo
1981 *Historia general de Bolivia*. 4ta. edición. La Paz: Renovación.

Berg, Hans van der
1990 *La Tierra no da así nomás*. La Paz: Hisbol.
1992 *La cosmovisión aymara*. La Paz: Hisbol.

Boff, Leonardo
1996 *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.

CIDOB y UNICEF
1994 *Nuestra casa grande*. La Paz: Artes Gráficas Latina.

Consejo Latinoamericano de Iglesias
1993 *Cristianos: Mayordomos de la Creación*. Quito: Serie Medio Ambiente.

Dalton, Cristina; Estrella, Guier y Florencio Magallón
1996 *Educación ambiental*. San José: EUNED.

Documentos eclesiales
1990 *Ecología: El hombre y la naturaleza*. Paulinas.

Echazú, Jorge
1086 *Los problemas agrario campesinos de Bolivia*. La Paz: Talleres Gráficos y C.E.U.B.

F.E.U.T.C.C. y F.D.M.C.C.
1996 *La marcha histórica por la vida, tierra-territorio*. Cochabamba.

Hedstrom, Ingemar
1986 *Somos parte de un gran equilibrio: La crisis ecológica en Centroamérica*. 2ª edición. San José: DEI.

Herve, Dominique, Genin Didier y Rivière Grilles
1994 *Dinámica del descanso de la tierra en los Andes*. La Paz: IBTA-ORETOM.

Iriarte, Gregorio
2002 *Análisis crítico de la realidad*. Cochabamba: CEPROMI.

Galeano, Eduardo
1004 *Úselo y Tírelo: El mundo del fin del milenio visto desde una ecología latinoamericana*. Buenos Aires: Plena bolsillo.

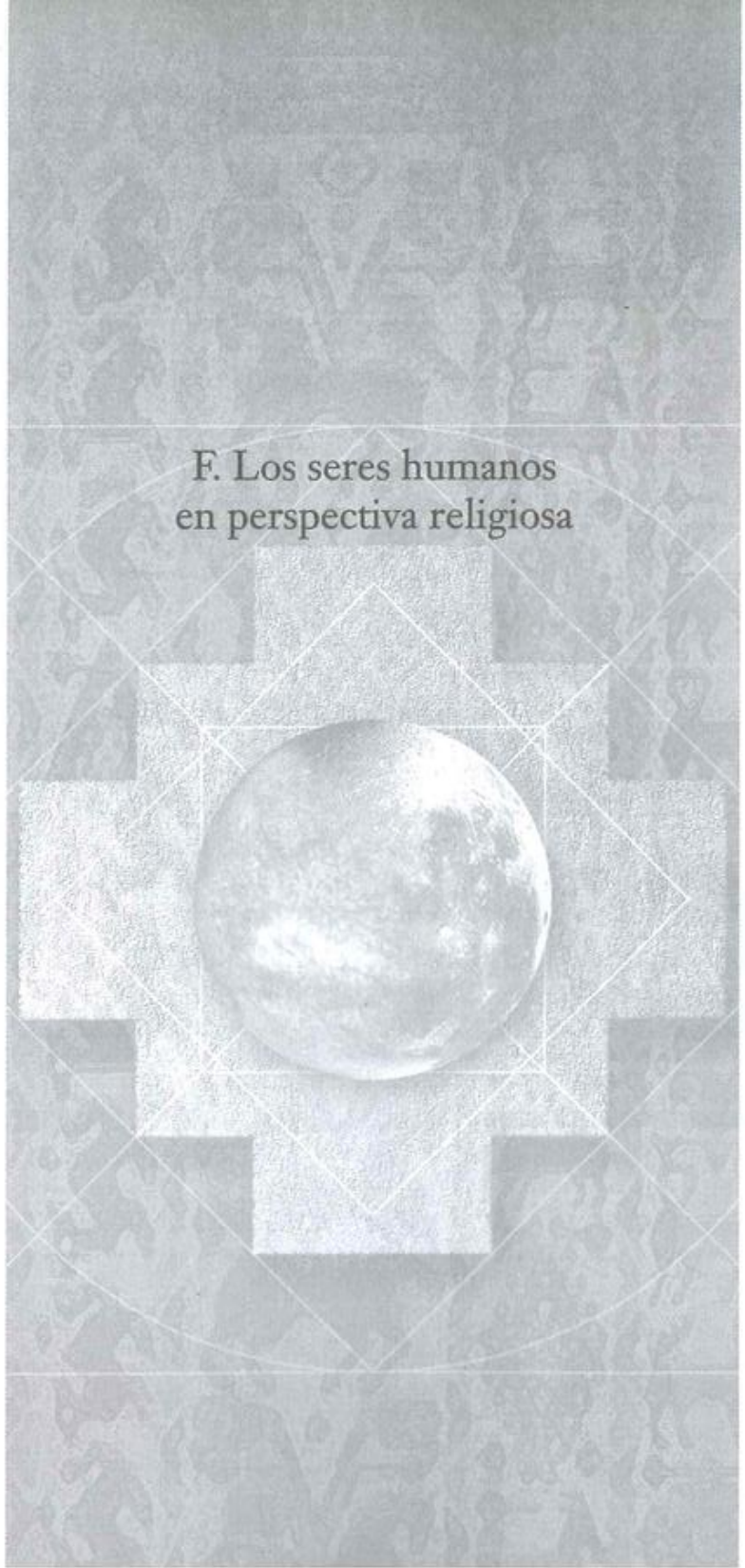
Llanque, Domingo
1990 *La cultura aymara: Reestructuración o afirmación de identidad*. Puno/Lima: IDEA/TAREA.
1995 *Ritos y espiritualidad aymara*. La Paz: ASETT/IDEA.

Mamani, Pascual
1994 *La mayordomía cristiana*. La Paz: Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia.

May, Roy H.
1997 *Josué y la tierra prometida*. Nueva York: División de Mujeres producida por la Unidad de Comunicaciones de la Junta General de Ministerios Globales de la Iglesia Metodista Unida.

Prefectura del Departamento
2001 *Sistemas agroforestales*. Santa Cruz: SIRENA.
Ramos, Humberto
1997 *Hacia una teología aymara*. La Paz: CTP/CMI.
Renfijo, Grimaldo y Eduardo Grillo
1990 *Agricultura y cultura en los Andes*. La Paz: Hisbol.
Sociedades Bíblicas Unidas
1991 *A B C de los animales de la Biblia*. México: SBU.
Taller de Historia Oral Andina (THOA)
1988 *El indio Santos Marka T'ula*. La Paz: Gramma.
Villagómez, Roberto
2001 *Resurrección verde*. Santa Cruz: SERRANO.
Yampara, Simón
1993 *Naciones autóctonas originarias: Vivir convivir en tolerancia y diferencia*. La Paz: CADA.

F. Los seres humanos en perspectiva religiosa



Willmer Galarza

Antropología del cuerpo en la cultura andina quechua

José Carlos Flores Lizana

Resumen

El presente artículo pretende indagar desde los datos etnográficos recogidos durante muchos años de convivencia con comunidades indígenas andinas quechuas del Perú, buscando entender mejor cuál es el concepto de persona desde las maneras de entender y manejar el cuerpo de las personas. Para ello presento la dificultad que hay en esta clase de estudios y sus causas, seguidamente veo cómo es manejado el cuerpo de las personas en los ritos y creencias alrededor de la sexualidad y la concepción, el crecimiento y desarrollo humano, salud y la enfermedad, el trabajo y en fiestas. De igual manera trato de construir el concepto de cuerpo desde las creencias sobre todo religiosas que tienen los andinos de las comunidades indicadas mostrando cómo dentro o detrás de ellas hay otra manera de entender y valorar a la persona humana, y finalmente mostrar que hay una verdadera antropología distinta de la occidental, y que es enriquecedor recibir estos aportes para ser mejores personas y sociedades.

1. Importancia del tema

La antropología en general en el Perú siempre ha mirado a la cultura andina sobre todo como a 'comunidades' y como a una cultura sobre todo agrícola, con desmedro de lo personal y de la existencia de una cultura de pastores milenaria y vigente, experiencia por otro lado única en América Latina. Los estudios de Jorge Flores Ochoa[1] han

[1] Flores Ochoa, Jorge (comp.) (1977). *Pastores de puna uywa michiq punarunakuna* [1ª edición]. Lima: IEP.

demostrado claramente esta experiencia y esta dimensión no suficientemente relievada entre los científicos sociales y la historia. Los investigadores John Murra[2] y María Rostworowski[3] con sus estudios históricos sobre el Altiplano peruano-boliviano demuestran igualmente su importancia para entender sobre todo las relaciones entre las culturas andinas preincaicas y precoloniales, precisamente en relación al tema del pastoreo y las comunicaciones comerciales entre pueblos andinos y costeños del sur del Perú y norte de Chile.

Lo mismo podríamos decir de estudios alrededor de la persona humana, considerada como única y con importancia individual. Los estudios sobre la sexualidad en los Andes recientemente están haciendo sus primeras incursiones interesantes e importantes, ya que en estas dimensiones de las personas se juegan muchos temas como la salud física, la psicológica, la autoestima, la seguridad personal, etc.

No podemos sin embargo olvidar estudios sobre la familia y el parentesco, iniciados por el primer antropólogo graduado en el Cusco, el doctor Óscar Núñez del Prado[4], precisamente en las comunidades de la llamada "Nación Q'ero" y publicados en el primer número de la revista *Allpanchis* de 1969, editada por el Instituto de Pastoral Andina (IPA) Cusco, Perú.

La violencia vivida en el Perú durante estos terribles años de guerra interna o "tiempos de miedo" (*manchay* tiempo) como se los llamaba en Ayacucho (1980-1996), nos está haciendo ver la importancia de la persona en su dimensión corporal y única. La desaparición de personas, con la no velación siquiera de sus restos y por lo tanto de un luto inconcluso, y los ritos de despedida a las almas imposibilitadas y sus consecuencias psicológicas y sociales, son temas precisamente relacionados a lo que queremos abordar en este artículo. Las violaciones sistemáticas a campesinos y nativos, sobre todo mujeres, la tortura, los hornos crematorios, etc., tienen que ver con nuestro cuerpo como primer territorio de derechos que tenemos las personas. La Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en sus

2 Murra, John V. (1970). "Información etnológica e histórica adicional sobre el reino Lupaza". En: *Historia y cultura* N° 4 (Lima). 46-61.

3 Rostworowski de Diez Canseco, María (1983). *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política* [1ª edición]. Lima: IEP.

4 Núñez del Prado, Óscar (1969). "El hombre y la familia, su matrimonio y organizaciones político-sociales en Q'ero: Cusco". En: *Allpanchis* N° 1. 5-27.

conclusiones y recomendaciones[5] nos ha señalado que son muy grandes los efectos de la guerra en las personas y las familias donde la violencia y sus efectos tienen repercusiones hondas en la mentalidad, en la personalidad de los individuos y las comunidades, en la forma de vivir la religión y la cultura, etc., pero estos efectos no han sido suficientemente entendidos y menos atendidos. Hay algunas iniciativas importantes, por ejemplo como las venidas desde la Universidad de Harvard[6], preocupadas sobre la salud psicológica de las personas donde se ha sufrido la guerra, y que en coordinación con universidades peruanas como San Marcos, en su facultad llamada San Fernando de Lima, las universidades Cayetano Heredia y la San Antonio Abad del Cusco, están preparando a los nuevos profesionales de la salud en conocer y manejar enfermedades relacionadas con la violencia política y dando capacitaciones al personal que ya labora, en los mismos temas. Esta propuesta está apoyada por la cooperación internacional japonesa en el caso del Perú y me parece algo de mucha importancia, ya que se calcula que un millón de personas en el Perú fueron afectadas de una manera directa por la violencia terrorista entre los años de 1980 al 2000. Otra razón es que la violencia juvenil que se desata en la actualidad en las ciudades como Lima, Ayacucho y otras, se relaciona precisamente con la niñez que fue testigo y víctima de la guerra en sus casas, comunidades y pueblos en esos años.

Temas como la recuperación de la salud mental se muestran realmente graves ya que no tenemos la *expertise* necesaria para atender las secuelas de la guerra; alguien ha dicho que "la posguerra, de alguna manera, es peor que la misma guerra" sobre todo en sus aspectos personales y de reconstrucción de la convivencia social entendidos como justicia y reconciliación. Los traumas que se producen a nivel personal como colectivo en estos conflictos sociales son terribles y su tratamiento es largo y costoso.

En este aspecto lo hecho por la Comisión de la Verdad y Reconciliación es sólo el comienzo de un largo camino que hemos empezado a recorrer. Los científicos sociales están interpelados por te-

5 El Informe final 1980/2000 (2004). *Ayacucho: Una compilación del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Oxfam-DFID-SER. Tomos 1 al 4.

6 Castillo, Andrea (2006). "Médicos reciben entrenamiento para ayudar a víctimas de la violencia". En: *El Comercio* (25 de febrero). Lima. B-12

mas como los mencionados, pero un buen número de ellos no parece tener todavía respuestas coherentes e iluminadoras.

Otro asunto de importancia es la descentralización que lleva el país (Ley Orgánica de Bases de la Descentralización Nº 27783 del mes de diciembre de 2002 en el Perú), como un esfuerzo sincero y esperado de muchos de nuestros pueblos y departamentos que nos hacen mirar con nuevos ojos y con nuevo impulso los temas como la educación y la salud, por poner dos temas importantes. Justamente la descentralización nos está planteando retos a nivel educativo donde nos hacemos preguntas como: ¿qué tipo de educación tenemos y qué tipo de educación queremos para nuestros departamentos y futuras regiones? Los temas de la salud son igualmente revisados en su perspectiva cultural y urgente relacionados, por ejemplo, con la planificación familiar, la desnutrición severa que castiga y limita muy seriamente el desarrollo de las personas en todos sus ámbitos, la violencia doméstica contra los niños (as) y los efectos de la violencia política que hablamos más arriba.

La nueva ley de descentralización como las nuevas disposiciones a nivel de gobiernos locales nos están llevando a revisar los Proyectos Educativos Regionales, de tal manera que nos planteamos, en departamentos andinos como los nuestros, y nos preguntamos temas como: ¿qué nos implica una educación donde la identidad personal y cultural tienen tanta importancia? Es claro que estas preocupaciones son de suma importancia para el Cusco pero no es sólo nuestro caso, pensemos en todos los departamentos donde hay lenguas originarias y donde por lo tanto se tiene que tener en cuenta su existencia y sus derechos relacionados precisamente con temas como la educación de acuerdo con su lengua y su cultura, los derechos ciudadanos de los pueblos nativos y otros semejantes.

Como se puede ver, el tema de la persona, su identidad psicológica como cultural, los derechos colectivos, etc., están en el centro de muchos debates y a todos los niveles. Los científicos sociales no estamos muy presentes en estos espacios, pero la urgencia de tener propuestas consistentes y viables para tomar decisiones de política pública es clarísima.

Para las diversas iglesias y sus organizaciones es de igual manera urgente tener más claridad sobre estos temas, ya que lo que se busca es realmente inculturar el evangelio en las personas y comunidades andinas y no darles solamente un barniz de catolicismo o evangelismo

más o menos superficial. Personalmente creo que el mensaje del evangelio crece en la medida en que crece la persona; en este sentido dice un principio teológico serio y de larga tradición dentro de la teología católica que aparece fundamental: "la gracia no suple la naturaleza, sino que la complementa y lleva a su plenitud". Desde este punto de vista, podemos decir que no se puede hacer buena teología sin tener una buena antropología.

2. Tema que tiene dificultades

Cuando uno busca bibliografía con respecto a estos temas no suele encontrar demasiado y, según mi experiencia, la causa es múltiple, como en la mayoría de los casos. Los investigadores, en general antropólogos, con su afán de darnos a conocer "al otro, al distinto", a veces buscan sólo cosas exóticas y no cosas ordinarias como la vida diaria, la sexualidad y la afectividad, la comida, al aseo, la crianza, etc. y donde precisamente se inician y se ponen los fundamentos de la identidad personal, psicológica y cultural de los individuos.

Una segunda causa que tiene que ver con las ideas políticas de nuestro país. Es que al mundo andino y en concreto al ser humano andino se le ha visto más como miembro de una comunidad que como persona individual y más como un miembro de una clase social explotada y con demandas muy concretas como la tierra, el derecho a organizarse, etc., y no como un sujeto con lengua, cultura y religión propia, con aspiraciones y miedos personales, etc. Esto viene precisamente por una parte del culturalismo norteamericano que tanto ha pesado entre los antropólogos peruanos clásicos, y del marxismo, que también ha influido entre los científicos sociales vinculados a movimientos y partidos políticos normalmente de izquierda.

La cultura andina en los últimos 20 años también ha sido estudiada sobre todo en los cambios que está sufriendo ante el avance de la economía y la cultura neoliberal capitalista y de libre mercado y que se expresa como la globalización. Se estudian en este sentido las relaciones económicas del campo y de la ciudad, los procesos de migración, las relaciones entre minería y comunidades campesinas, entre otros temas, donde el énfasis sobre todo es la comunidad o la familia, pero no tanto la persona como tal.

Un tercer conjunto de causas es que los antropólogos y otros científicos sociales no hemos tenido la paciencia para convivir largos períodos con los campesinos y pastores andinos, y tampoco hemos aprendido seriamente las lenguas originarias de nuestras diversas nacionalidades, salvo honrosas excepciones. Estas dos limitaciones hacen casi imposible que uno llegue realmente a conocer y diferenciar la manera de ser de las personas en los terrenos más íntimos y privados, como son la sexualidad, los valores familiares y la crianza, las formas de premiar y castigar, los miedos y preferencias, las enfermedades más comunes, los criterios de belleza física, el trabajo, etc.

En este sentido es muy interesante estudiar por ejemplo los manuales para confesores de indios, preparados en los siglos XVI y XVII (por ejemplo: el "Manual para párrocos de indios del padre Bocanegra") donde se recomienda a los párrocos doctrineros cómo preguntar y sobre qué a los indios en aspectos sexuales, de ritos de curación, de participación en fiestas, cómo usaban la coca y en qué momentos, etc. Estudiando precisamente estos manuales es donde se puede captar muchos de los orígenes de las maneras de ser hoy de los campesinos andinos y las diferencias entre las bases éticas de ambas antropologías referidas precisamente al cuerpo humano y su significado. Parte de mis primeras reflexiones sobre estos terrenos nacieron de la lectura de este documento colonial de mucha importancia, que, como digo, sirve para entender la moral y los elementos que forman parte de nuestra identidad religiosa andina.

Finalmente, la falta de trabajos interdisciplinarios también es otra causa de que no haya trabajos más o menos claros respecto a temas como la concepción de salud o enfermedad, las dietas, cuidados en la gestación y el parto, los cuentos y su función de preservación de la vida y su reproducción, y otros temas como veremos a lo largo de este artículo, que tampoco quiere ser "la última palabra" en estos temas.

3. ¿Cómo podemos elaborar o construir el concepto de 'persona' en la cultura andina quechua?

Lo primero que debo decir es que pude vivir como agente pastoral cualificado (fui religioso y sacerdote jesuita) con las comunidades campesinas andinas quechuas de por lo menos cuatro departamentos del sur del Perú, y lo hice desde que tenía 20 años; hoy tengo 55, es

decir un promedio de 35 años que me hace posible decir algunas cosas alrededor de este "constructo" cultural que funciona detrás de los ritos, los mitos y la vida ordinaria de las personas que pertenecen a estos distintos colectivos todavía identificables y renovadores de su identidad cultural. Los lugares desde donde haré mis reflexiones y este artículo son: Quispicanchi, departamento del Cusco, San Juan de Jarpa, departamento de Junín, Ayaviri, departamento de Puno, y Huamanga, departamento de Ayacucho, todas ubicadas en el Perú. Mi convivencia más larga ha sido con las comunidades cusqueñas y el dominio que tengo de la lengua es total en su variante quechua Qosqo-Qollau. Además comprendo las variantes de quechua Ayacucho-Chanca, Huanca, y Ancashino, que corresponden más o menos a los departamentos de Ayacucho, Apurímac, Junín y Huaraz respectivamente.

3.1. El cuerpo y su manejo

Como todo "constructo", el concepto de 'persona' se elabora desde diversos puntos o espacios de la cultura. Mis primeras percepciones vinieron de campos como la salud, es decir de ver que cuando los curanderos hacían sus "limpias, chupadas, o amarres de muñecas y tobillos" estaban manejando un concepto de cuerpo y de enfermedad propio, distinto de la cultura occidental (española y católica). Por ejemplo, la dirección de los movimientos para hacer las "limpias" era determinada, se hacía de arriba hacia abajo, es decir si el enfermo estaba de pie, tenía que ir de la cabeza hacia los pies, sin regresar o ir contra. Si no se respeta esta dirección, la enfermedad no sale, por el contrario puede empeorar o producir lo que se llama el *kuti* (vocablo quechua que significa, vuelta o retorno, en términos de dirección ritual, o de movimiento físico) o retorno del mal con más fuerza. Por esta razón fui participando y anotando estas maneras de manejar a los enfermos y sus distintas explicaciones etiológicas, síntomas y tratamientos.

Otro aspecto que los curanderos andinos tienen que tener en cuenta para descubrir de qué tipo de enfermedad se trata, es la edad de las personas y el lugar donde se enfermaron, etc. El ser humano andino percibe mucho las relaciones entre las sensaciones de su cuerpo y los lugares por donde camina. Hay lugares buenos y malos, saludables y peligrosos, donde la persona tiene que saber relacionarse de

manera casi siempre armónica. Hay piedras buenas y malas, aires buenos y malos, plantas benéficas o dañinas, horas buenas y malas, etc. En el diagnóstico de las enfermedades es fundamental saber dónde se iniciaron ya que los ritos de curación implican muchas veces regresar al lugar donde comenzó la enfermedad.

Las categorías de 'fresco' o 'cálido' para las enfermedades y los alimentos son otra diferencia con la medicina de Occidente y que tienen que ver con otras dimensiones y cosmovisiones de la cultura en su conjunto. La medicina andina en toda su enorme importancia es, pues, una de las fuentes de información para entender el concepto de 'persona' y de 'cuerpo' que maneja la tradición andina quechua, por otro lado muy unida a su cosmovisión religiosa.

Las enfermedades tienen dimensiones personales y también hay otras más comunitarias. Entre las primeras tenemos por ejemplo las enfermedades producidas por la madre tierra (*Pachamama)* o los puquiales (*puqyu*: "manantial" en quechua); existe una enfermedad que se llama precisamente *pacha* (tierra) y otra *puqyu* (manantial) que tienen sus síntomas y su tratamientos muy específicos. Entre las más sociales están el "ojear" (mirar mal, tener el ojo malo), "la *khencha*" (producir mala suerte, hacer que fallen las personas en sus propósitos), "los amarres" (rituales para unir parejas de enamorados o esposos), "el maleficio" (hacer rituales o mandar hacer paquetes en contra de personas que consideramos enemigas), "el *chucaque*" (este término no es quechua, es usado en el norte del Perú) o enfermedad de la vergüenza, etc.

Hay finalmente enfermedades consideradas como las provenientes de la brujería, que no tienen que ver con Dios o los santos, y para su curación se supone invocar al demonio o diablo. Los brujos o *layqa* ("brujo" en quechua) son los especialistas en provocar y también en contrarrestar estas enfermedades.

3.2. El cuerpo y el trabajo

Una segunda fuente de información para lograr entender cómo se concibe y maneja el cuerpo y la persona, es el tipo de trabajo que tiene que hacer el sujeto con su cuerpo. La agricultura y el pastoreo andinos son normalmente los dos tipos de trabajo que hacen los andinos varones y mujeres para subsistir como familia y como comunidad. Las dos maneras de sostenerse económicamente y reproducirse como familia y como comunidad, desarrollan, desde que se nace, diversas destrezas motoras en manos y pies. Por ejemplo, los andinos cuidan mucho la cintura de las personas y no les falta razón ya que la mayoría de los movimientos cuando trabajan tiene que ver con la cintura y la fuerza que tienen que hacer, de allí me parece que sale la importancia de cuidarla con fajas y de medir quién tiene más fuerza entre varones y mujeres. Se dice que "la fuerza de un varón está en su cintura y en el cuello" y realmente es así, sobre todo cuando se trata de mover tirapiés o *chakitaqllas* (arado prehispánico), palanquear piedras, levantar pesos, caminar largas jornadas a pie y con carga, etc. Para decir por ejemplo que el hacendado era un hombre forzudo y cruel lo comparan con un toro que tiene cuello fuerte y agresivo.

Otra parte del cuerpo de suma importancia son las manos, ya que para los andinos, creo sin temor a equivocarme, saber es sinónimo de "saber hacer con las manos". Este sentido se expresa en el lenguaje ya que cuando hablan de que una persona sabe, dicen "lo tiene todo en su mano", es decir que saber es "hacer bien y con paciencia las cosas" y que el conocimiento está en las manos. Dios también es visto de igual manera, puesto que cuando hablan de que nos conoce dicen: "Nos tiene en sus manos". Creo que la relación entre saber y saber hacer es muy clara ya que los andinos saben hacer muchas cosas para sobrevivir, el conocimiento no es para contarlo o narrarlo, es sobre todo para hacerlo. De allí se deriva un segundo aspecto muy interesante para la transmisión del conocimiento o de los procesos educativos, que es el siguiente: se enseña cuando te preguntan, no se enseña a la fuerza, o visto desde el que no sabe, se pregunta cuando no se sabe hacer las cosas. Por eso me parece que los viejos, cuando se les recrimina diciendo "¿por qué no enseñas todo lo que sabes?" ellos responden "porque nadie me pregunta". Los niños aprenden haciendo, es decir imitando, y preguntan cuando no saben hacerlo. Este principio me parece muy valioso en un mundo donde nos enseñan cantidad de cosas que no sirven para nada o que no transforman nada y donde te obligan a aprender, para empeorar de esta manera lo que llamo "la dominación de los adultos sobre los menores".

El hecho de crecer y criarse en espacios libres también es muy importante para la manera cómo se manejan en espacios masivos. Claramente por ejemplo se nota cuando una persona de origen campesino sube a un transporte público, primero que no pide permiso,

segundo si el vehículo está lleno de gente no entra de costado sino que lo hace de frente como si los demás no existieran o no fueran impedimento para desplazarse, no digamos en temas como olores y aseo de la ropa, etc.

3.3. El cuerpo y la sexualidad

Un dato interesante que pude percibir relacionado con el cuerpo y la manera que tenemos de mirarnos entre varones y mujeres es que los senos de la mujer no están erotizados y mercantilizados como en la cultura occidental (sobre todo en los medios de comunicación como la televisión y los anuncios publicitarios), son mirados simplemente como partes del cuerpo para cumplir la función de dar alimento a los niños recién nacidos. No hay preocupación por parte de las mismas mujeres de cuidárselos por razones de belleza, por lo tanto no usan sostenes ni tienen preocupación de cubrirse por ejemplo cuando se bañan desnudas junto a los varones en las distintas pozas de aguas termales que existen en las comunidades. Yo mismo tuve esta experiencia de bañarme junto con familias campesinas andinas en los baños termales de Pampacancha en Ocongate, Quispicanchi, Cusco, Perú, y en Marcapata, Quispicanchi del mismo departamento y en el Perú, y por eso la expongo en este documento.

Como se puede ver, existe una tercera manera de entender a la persona y su corporeidad y es por medio de la información captada de cómo viven el mundo de la sexualidad y afectividad. Se dice en términos generales que el mundo sexual y afectivo en la cultura andina pertenece a lo estrictamente privado y no debe ser manifestado públicamente salvo en determinados tiempos y en espacios determinados por la cultura, que son distintos de los de la cultura y sociedad mayor. Los que hemos convivido largos períodos con las familias campesinas recordamos muy pocas veces haber visto caricias entre enamorados, besos, y menos todavía relaciones sexuales entre parejas. Se dice que la cultura andina quechua no ha desarrollado la "comunicación de la piel" de manera suficiente y realmente lo comprobamos así, sobre todo con las expresiones de afecto y cariño con los niños y niñas de las familias. Parece que más bien la comida es una manera especial de comunicarse más frecuente y que alcanza a todas las esferas de la vida social y ritual de los comuneros. En estudios y talleres realizados con adultos de origen andino donde hemos hecho la memoria de nuestras experiencias

afectivas en relación a nuestros padres, muchos de los adultos participantes (el río de la vida) se quejaban de esa falta de comunicación vía caricias, besos, abrazos, y como una falta de entrenamiento para esa forma de lenguaje corporal, tan importante por otro lado para el desarrollo de la autoestima y la identidad.

3.4. El cuerpo, el vestido y la danza

Un cuarto campo de investigación que he podido hacer es el relacionado a la ropa y la danza. En toda cultura el vestido en cierta manera es la prolongación del cuerpo y expresión de la interioridad de la persona. De igual manera expresa la posición de una persona y sus relaciones de género y poder con otras personas y clases sociales. La ropa es por ello muy importante de estudiar para entender más aspectos de la cultura de una sociedad. Sabemos que la ropa que actualmente se usa en las comunidades andinas tiene origen español y fue una manera de identificar a las poblaciones reducidas o reubicadas en el período posterior a la guerra de la conquista. Sin embargo, las poblaciones y las etnias dominadas han hecho resistencia activa ante esta política de identificación y dominación cultural, y aunque en su ropa encontramos modelos y nombres españoles, han sido modificados y cambiados desde la tradición textil y estética de los andinos y sus naciones. Me parece en este sentido que la iconografía desarrollada en las mantas de todo tipo usadas por las mujeres, en las fajas y los gorros es donde más se ha conservado y ha resistido la cultura andina.

Siguiendo este camino de indagación, descubrimos que hay prendas que las hacen las mujeres y otras que las hacen los varones; los colores y composiciones de los diseños, los materiales que se usan para su confección, etc., siguen patrones no occidentales y donde está mucho de la "tradición mental" de los miembros de las comunidades campesinas y pastoras.

Investigando estos terrenos comprobé que los quechuas no han desarrollado mucho por ejemplo ropa propia de niños y niñas. Fuera de las fajas y mantitas para envolverlos cuando nacen y los *ch'ullos* para niños y niñas (gorritos tejidos de lana), los niños se visten como adultos a partir de los cinco o seis años, tienen ropa chiquita pero del tipo de adulto. Lo mismo sucede con su cultura alimentaria, no tienen comidas específicas para las distintas edades por las que transita

una persona desde su nacimiento hasta que es adulto. Desde que aprende a comer que es a los seis meses el/la niño/a come poco de lo que todos comen en la casa. No hay dietas especiales para ellos.

Finalmente la danza tiene que ver con el lenguaje ritual del ciclo agropecuario anual y con la representación de determinados animales vinculados precisamente a su mitología, con seres de su mundo sobrenatural y personajes de la historia social que han identificado como importantes. En general, los bailes tienen que ver con las actividades agropecuarias, con la construcción de la casa y actividades comerciales, con la representación de personajes míticos y etapas de la historia colectiva de sus comunidades y valles. En muchos de estos bailes están presentes sobre todo las relaciones sociales y religiosas de las personas y los colectivos. Se resalta la capacidad para resistir el cansancio y el dolor, la fuerza para luchar, y también valores como la inteligencia y el cortejo del varón hacia la mujer deseada y conquistada muchas veces por la fuerza de manos de los padres y hermanos celosos de las mujeres de la comunidad.

El estudio de los diversos trajes para las danzas, los movimientos, los sonidos y letras de los cantos que acompañan los bailes es otra fuente no suficientemente explorada para descubrir los sentidos que se tejen alrededor de las personas y cómo se entienden ellas a sí mismas y en sus relaciones con otras culturas y sociedades dentro del territorio nacional.

4. El cuerpo y su misterio

Los datos que expondré son parte de mucha información recogida de diversa manera y lugar y tratan de hacernos comprender como un rompecabezas el conjunto de este tema que estamos abordando.

Lo primero que debo decir es que el ser humano es entendido como nacido de la tierra y hecho de tierra, pero esta concepción tiene que ver no sólo con la tradición judeocristiana sino con la mitología bastante olvidada por los mismo andinos, es decir con las "*paqarinas*" (*paqariy* significa 'amanecer', 'ver la luz', y por extensión semántica 'nacer', 'tener origen') que tienen lugar y nombre propio. Las *paqarinas* son lugares determinados donde se ubica los orígenes de una familia o *ayllu*. Estarían igualmente relacionadas con los *mallkis* (momias entendidas como raíces de la familia) que tiene su lugar

claro de enterramiento y donde se les puede tributar culto familiar y público. El ser humano andino en sus raíces se entiende también a sí mismo como nacido de la tierra, y quizás se deba a ello que los antiguos enterramientos de personas tengan la posición fetal, entendida como un retorno al útero original de la madre tierra *(Pachamama)*.

El ser humano viene de la tierra y la tierra es por lo tanto su madre, la que le proporciona lo necesario para vivir, a través de los cultivos que siembra, y los diversos animales y aves que cría y pasta. "Con su pelo (el pasto) la madre tierra alimenta a los animales y de sus entrañas comemos lo que ella nos devuelve", dice un texto recogido en la zona de Ocongate, Cusco.

Con respecto a cómo se concibe un niño en el vientre de una mujer, hay la creencia de que el niño o niña es compuesto por el varón por medio de las distintas relaciones sexuales que tiene con su pareja. No se trata por lo tanto del conocimiento científico de la unión de dos células humanas que se complementan para dar vida a un nuevo ser. Hay pues la idea de que el varón va componiendo al niño poco a poco, por medio de las diversas relaciones con su pareja. También hay la idea de que influye en cómo será la cara del/de la niño/a o a quién se parecerá, en quién piensa el varón "cuando lo está haciendo", si mira a su pareja o piensa en su madre o en la imagen de un santo varón o mujer.

Estudiar el humor con respecto al campo de la sexualidad es interesante. Don Efraín Morote Best[7], investigador muy conocido en la ciudad de Ayacucho, recogió precisamente cuentos relacionados con este humor y concepción de la composición "por partes" del niño en el vientre materno, en la zona de Ayacucho. La lectura exclusivamente clasista y anticlerical que hizo de estos cuentos, según mi criterio, le ha hecho perder en profundidad y riqueza simbólica.

Un dato, sin embargo, que preocupó mucho a nuestro trabajo con las mujeres era el alto índice de enfermedades provocadas por violencia sexual de sus parejas En los años 80, en una muestra bastante grande de mujeres indígenas campesinas del distrito de Ocongate, Quispicanchi (Cusco, Perú), se comprobó que el 80% de 800 mujeres revisadas ginecológicamente tenía infecciones por vio-

[7] Morote Best, Efraín (1988). *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas". [Biblioteca de la Tradición Andina.]

lencia sexual de sus parejas. Este dato nos puso la pregunta sobre la manera cómo era la relación entre varones y mujeres en estos terrenos y nos llevó a investigar temas como las caricias, el desarrollo de la expresión por la piel, la capacidad de satisfacción que lograban las mujeres en la relación con sus parejas, etc.

En esa oportunidad manejamos la hipótesis de que las mujeres no lograban expresarse plenamente en su sexualidad, precisamente porque el varón era muy agresivo sexualmente y que no había desarrollo en esta forma de comunicación entre las parejas. Finalmente, teníamos la necesidad de compartir estas interrogantes con los pocos psicólogos y sexólogos cercanos y capaces que existían en nuestro medio.

Una vez concebido el niño se tiene la idea de que es de la sangre materna que nace, es decir de que la suspensión del ciclo menstrual es el origen del bebé, evidentemente con la intervención de un varón en los casos normales o en algunos casos también de un ser espiritual, como puede ser un *apu* (divinidad andina ubicada normalmente en un cerro y que en general es considerado macho, aunque no faltan *apus* hembras en comunidades del departamento de Apurímac), un *sok'a* (espíritu malo que enferma a los que se le acercan y que está relacionado a los enterramientos prehispánicos normalmente) o un animal. De esta manera de entender, se cree que es posible que nazcan niños "hijos del cerro", niños fruto de una relación con un personaje espiritual malo y, por lo tanto, puede nacer un niño tullido (*such'u*) o monstruoso; por lo tanto, se debe dejarlos morir (infanticidio por compasión ¿?)

Cuando una madre está embarazada tiene que tener cuidado de no acercarse a los cementerios, ver máscaras feas de bailarines, no sentarse en lugares donde se han recostado o revolcado cerdos, burros, alpacas, etc., ya que hay el peligro de que el bebé pueda imitar una vez nacido los gemidos o ruidos de esos espíritus o animales, a esta influencia se llama "*mipa*" o "*uriqwa*". Si el bebé adquiere estas transferencias que se muestran sobre todo en el tipo de llanto y gemido, tiene que ser curado con ritos estrictos y muy concretos si no se quiere que corra peligro de que llegue hasta a morir.

Para el momento del parto la madre tiene que cuidar cómo lo realiza, si de rodillas o echada, si en la posta médica o en su casa. Las prescripciones y rituales alrededor del embarazo, del parto y posparto son muy importantes para "la suerte" (en algunos lugares se le conoce como la estrella) del niño y su futuro. Al respecto hay más literatura como la que se recoge en el número 56 de la revista *Allpanchis*[8], ya que uno de los problemas que enfrenta el Ministerio de Salud como las ONG que trabajan en este campo, es la resistencia a la medicina occidental y al mismo personal de parte de las madres indígenas que dan a luz en el campo. La muerte materna y las graves consecuencias de una mala atención en el momento del alumbramiento, son temas de preocupación para las autoridades del sector.

Un dato interesante de la zona de Andahuaylas, Apurímac, es que cuando nacen los bebés, las madres los llevan a lavar al río (*Ununchasqa*: rito de purificación de los recién nacidos, hecho con agua corriente del río) pero antes ellas se pintan la frente con la sangre que los bebés traen cuando nacen. Hay también la costumbre de amarrarles al *ch'ullito* (gorrito tejido) de la cabeza, el ombligo seco que se desprende una vez que ha cicatrizado el ombligo, normalmente a los ocho días. Según dicen "para que no le entre enfermedad por esa parte".

La adecuación cultural de la atención de salud está dando buenos resultados en estos terrenos con las casas maternas para las gestantes y los programas orientados a la capacitación de las madres y los padres, en la prevención de la desnutrición y la estimulación temprana para los/las niños/as de cero a tres años.

Siguiendo con nuestras indagaciones, vemos que una vez nacidos, los niños son alimentados con la leche materna que les dan sus madres, hasta muchas veces los tres y hasta más años. Desde antes de los seis meses ya les dan sopitas y purés, mates calientes, etc. Las maneras de hacer el destete varían según la costumbre familiar, puede ser con ají, hollín, achote, ayrampo, el que se coloca en el pezón de la madre para que el niño rechace el seno y deje de mamar. Pero en general se desteta más allá de los seis meses y se cree muy seriamente que ésta es una manera de protegerse de un nuevo embarazo.

El/la niño/a los primeros meses duerme después de mamar normalmente amarrado (*walt'ay*) entre mantitas negras o blancas de lana de oveja normalmente con el *chumpi* (faja tejida para amarrar a los bebés). Dicen que "es bueno para que tenga fuerza y sus huesos sean derechos", también dicen que "cuando tienen las manos libres se asus-

[8] Anderson, Jeanine, et al. (2000). *Sanos, enfermos ¿y salvos?* En: *Allpanchis* N° 56. Cusco: IPA.

tan con ellas y no duermen tranquilos". Cuando un niño o niña es transportado se lo lleva en la espalda con un *q'eperina* o manta para llevar niños o cosas. Cuando están despiertos/as y son pequeños/as y son cargados/as, el/la niño/a va en la espalda de la madre y va mirando desde arriba, está en contacto con el calor y el cuerpo de la madre; esto, según dicen los médicos y psicólogos, es muy positivo para la seguridad de las personas cuando son grandes.

Cuando ya empiezan a caminar, que es al año, les colocan sus sandalias u "ojotas" hechas de llanta de carro. Los pies deben estar descubiertos para que se acostumbren al frío y el aire, de tal manera que se hagan resistentes como las manos. Los campesinos en general nunca se cuidan del frío de las manos o de los pies, no usan guantes ni zapatos, en general.

El corte de pelo o pelamiento (*rutuchikuy*: "cortar el pelo a un/a niño/a") que se hace entre los tres y cinco años, es un ritual de paso interesante e importante para la familia y el/la niño/a. Con él se termina de ser bebé *(wawa)* y se pasa a ser niño/a *(warma)* y a comenzar a colaborar con más eficacia en algunas tareas de la casa, como traer agua, comenzar a pastar con los/las hermanos/as mayores, juntar ramas secas para la leña de la cocina, dar de comer a los cuyes, etc.

Es importante saber que varones y mujeres desde que aprenden a caminar usan una especie de falda para que puedan hacer sus necesidades de manera libre; ésta se llama "*phalika*". Según algunos educadores y psicólogos, esta costumbre es buena ya que el niño y la niña no son reprimidos para hacer sus necesidades y aprenden a controlarlas según la edad que tienen y la educación que reciban.

5. Excrementos del cuerpo y sus usos

Dentro de la literatura antropológica es conocido cómo el cuerpo humano es modificado, entendido y "usado" para distintos fines. En la cultura andina hay claras evidencias de estas maneras de entender y manejar el cuerpo, por ejemplo con las deformaciones de la cabeza por razones rituales, el uso de aretes y collares, el tatuaje con signos para diferenciar condición social y de poder entre los miembros de la comunidad, etc. El vocabulario médico de la cultura quechua ha sido una fuente de información interesante para entender algo más de nuestra cultura milenaria y uno de los libros casi únicos en este sentido es el publicado por el doctor Juan B. Lastres en 1951 ("Medicina Inca").[9]

Sin embargo, la etnografía no ha recogido todavía suficientemente la riqueza de datos existentes, de allí el carácter de primeros avances que hago en este tema. Para esta parte iré haciendo referencia a la información que pude recoger sobre las partes del cuerpo y sus excrementos, el sentido y el uso que le dan.

El cabello de la cabeza es conservado con cuidado ya que pertenece al ámbito del espíritu humano, ya que según mi punto de vista de la cultura andina, el alma o el principio vital y de conciencia del ser humano está en la cabeza. De allí que las mujeres cuando se peinan agarran el cabello que se queda en el peine y lo envuelven cuidadosamente y lo tiren al fuego. El pelo humano puede ser usado para la brujería y por lo tanto no tiene que ser proporcionado fácilmente a cualquiera al igual que la ropa que uno usa, sobre todo la que está pegada al cuerpo.

En relación a esta temática se tiene la información de que el lavado de la ropa de un difunto es clave para que el alma se vaya tranquila a la otra vida; en su camino de etapas, "la mugre pegada a la ropa detiene el camino de las almas", dicen los comuneros. La "barrida de la casa" (limpieza ritual de la casa cuando ha fallecido alguna persona) igualmente es importante para que descanse el alma del difunto.

La cabeza del ser humano. Creo que como lo dije, es el lugar donde se ubica el alma. Para corroborar esta concepción daré las siguientes informaciones: En una comunidad de Q'ero (Paucartambo, Cusco, Perú) la mujer de un comunero que fue ahorcado por estar loco, tuvo que destrozar la cabeza del esposo, según decían los comuneros "para que no vuelva a caminar y sobre todo para que no haga daño a los comuneros que tuvieron que hacer su ejecución". También hay cuentos de miedo sobre las llamadas "cabezas voladoras" que asustan y enferman a los vivos. Además de estas referencias hay la concepción de que el alma late en la fontanela de los recién nacidos y que "el alma se sale", entendiendo al cuerpo del hombre como un globo que se puede desinflar. Esta especie de pérdida de energía vital recuperable les pasa a las personas cuando se asustan o

[9] Lastres, Juan B. (1951). *Historia de la medicina peruana*. Lima: Historia de la Universidad. Tomo V. Volumen I: "La Medicina Incaica".

enferman. Los ritos de "llamar" a los niños asustados y enfermos que han sufrido accidentes confirman esta creencia de que el alma es como un aire que llena nuestro cuerpo, pero sobre todo la cabeza. Los curanderos "chupan la cabeza del enfermo" con agua caliente o "la cierran una vez que han hecho las llamadas correspondientes", las cuales pueden ser varias, según "cuanto se haya abierto la cabeza del enfermo" dicen los curanderos especializados en estas curaciones.

Me parece que la razón por la que se cree que el alma está en la cabeza es que los sentidos más importantes se hallan en ésta y que las sensaciones claves para vivir y orientarse se encuentran ahí.

En las figuras de carácter guerrero que encontramos en la iconografía preincaica de la costa, vemos a hombres agarrando la cabeza de sus enemigos como signo de triunfo y dominio sobre la persona derrotada. Este mismo tipo de pinturas aparece en los murales o las láminas del cronista indio Don Felipe Guamán Poma de Ayala. Cortar la cabeza, en el fondo, es matar a la persona y quitarle su principio vital fundamental.

Las y los andinos/as quechuas creen que los seres de este mundo caminamos sobre la tierra, pero cuando pasamos al mundo espiritual o al mundo de los muertos ya no tocamos la tierra, volamos o nos deslizamos sobre la tierra sin tocarla. Por eso se dice que cuando una persona está en camino de preparación para ingresar al mundo de los muertos dicen "empezamos a recoger nuestro pasos", "amanecemos cansados, porque nuestra alma está recogiendo nuestros pasos cuando estamos dormidos".

Para las y los andinos/as hay la idea de una reencarnación o vida después de la muerte en este mundo; "los condenados" en este sentido, son seres humanos que siguen en este mundo sufriendo y haciendo daño a los vivos. Los llamados condenados sufren dos cosas muy sentidas entre los andinos, hambre y frío, así el infierno para ellos no es fuego, sino vivir en los nevados pasando hambre y frío, esperando hacer cambiar su suerte con algún incauto que se le acerque. Estas almas de los seres humanos que han merecido este castigo se pueden reencarnar en animales como chanchos, mulas que echan fuego montadas por demonios, llamas sarnosas, llamadas en la zona de Ayacucho "*kharkhachas*" (el significado de esta palabra tiene que ver con palabras como *kharkha* que quiere decir 'mugre', y 'con vejez') y que viven en lugares solitarios y se aparecen en horas de la media luz, de entrada la noche o al amanecer.

Por otra parte, hay muchos cuentos de "condenados" donde el condenado come a los niños o a las personas que caen en su dominio. La expresión de comer a alguien es lo más salvaje que puede suceder, así la boca adquiere un sentido especial en la mitología. La amenaza más grande también es "te voy a comer" en muchos de los cuentos. Pero como muchas cosas en el mundo de los significados, el comer es uno de los actos más placenteros, de tal manera que el amor y las relaciones sexuales y su experiencia de clímax del placer son también comparados con el comer. En canciones de diversas zonas andinas donde pude convivir muchos años con los campesinos, el enamoramiento, el hacerse de pareja es comparado con comer una manzana sabrosa, un durazno jugoso, etc. o como debe sentir un zorro cuando come una oveja robada o una gallina arrebatada. Esta asociación semántica ha pasado o se ha complementado con la cultura occidental castellana donde "comerse a alguien" en lenguaje popular y a veces vulgar, en términos sexuales comerse a alguien, es sinónimo de lograr tener relaciones sexuales exitosas con la persona deseada.

Es interesante pensar, con estas aproximaciones, cómo entienden las y los andinos/as el cuerpo, por ejemplo la boca, el ano, la vagina y el pene, y que, en el fondo, son orificios por donde pueden sentirse sensaciones placenteras o peligrosas, entrar enfermedades o salir. Por estas razones las mujeres tienen que tener cuidado dónde orinan lo mismo los varones. Los sapos, serpientes y los *puquiales* (manantiales) pueden ser peligrosos si uno no tiene cuidado cuando lo hace; la boca es otra fuente de posibles peligros, y la brujería normalmente maneja comidas y bebidas que hacen daño a sus víctimas. Comer o meterse una vela en el ano puede provocar sueños o experiencias de vuelo o entrar en el mundo de los muertos según algunos datos recogidos en las comunidades de Lauramarca, Quispicanchi, Cusco.

Hay una serie de cuentos precisamente relacionados a estos orificios y las consecuencias de su descuido. Los llamados aires o vientos (*wayra*) son muy importantes para explicar el origen de muchas enfermedades que precisamente entran o se sienten en ciertas partes del cuerpo, como la boca, el pene, la vagina y el ano.

Otra fuente de reflexión para nuestro tema es todo lo relacionado a lo que sale del cuerpo humano (excrementos) y que sirve para muchas cosas. Pude en este aspecto recoger información de primera mano como por ejemplo: la cera de los oídos sirve para sacar espinas

o abrojos de los brazos y piernas que uno puede adquirir muchas veces, trabajando en el campo. El sudor de las axilas sirve para reanimar a alguna persona que se haya desmayado. El pelo humano quemado sirve para lo mismo. La saliva sirve para curarse heridas pequeñas, se la aplica sobre golpes y heridas de uno o de otros. La orina fresca de los niños se usa para bajar la fiebre o el calor de una infección del estómago. Se la puede tomar en poca cantidad para cólicos. Las heces se usan para picaduras graves de arañas, también para brujería y hacer paquetes donde se maldice a una persona o familia. El pelo púbico y la sangre menstrual se usan para rituales de brujería relacionados al amor de parejas, sea para separarlas o sea para "amarrarlas". Sobre todo a los varones, se les hace oler o tomar –sin que se den cuenta– estos brebajes elaborados por *layqas* (brujos o brujas) especializados en el tema. Se dice que algunas chicherías usan orina y sangre menstrual para "amarrar a sus clientes".

Finalmente, el cuerpo seco (momificado por el frío de las punas) de los/las niños/as muertos/as llamados también "angelitos" puede ser usado para hacer infusión o mate para determinadas enfermedades. Esta información la recogí de la comunidad de Phaqchanta parte de la ex hacienda de Lauramarca en la provincia de Quispicanchi, Cusco, Perú, en el año 1973. Lo que entiendo como lógica de esta costumbre es que como un/a bebé es una angelita cuando muere, su cuerpo es santo, luego puede ser usado para protegerse de algunas enfermedades. Esto podría ser considerado una especie de antropofagia ritual que tiene diverso origen y explicación.

Las momias antiguas que todavía hay en nuestras comunidades y entierros de los familiares se siguen haciendo cerca de las comunidades y las chacras, ellos son de alguna manera los protectores de nuestras vidas y los que nos dan la lluvia, pero también los que causan miedo. La idea de que hay muertos buenos y otros malos, salvados o condenados, desde la evangelización quizás sea la diferencia traumática que se ha marcado para ver de cerca o de lejos a los muertos y tenerles miedo o no a culturas donde nacer y morir son parte de la existencia humana, y donde los muertos continúan cerca de los vivos y sus necesidades. Es importante saber que los sueños son lugar de comunicación de los muertos: hay la creencia de que "cuando un muerto se aparece en los sueños pidiendo comida es que está pidiendo que se le mande decir misa por su descanso", "tiene hambre de misa" dicen los campesinos tanto mestizos como indígenas.

"Los muertos oyen y ven, huelen los alimentos que se les prepara y siguen teniendo necesidades como hambre y descanso". De allí que los cadáveres sean enterrados con sus zapatos nuevos, medias y ropa nueva, y no deben dejar de llevar sus libros y su poncho, coca y *canchita* (maíz tostado al fuego sin aceite), etc. En los días de noviembre todas estas maneras de ver el cuerpo y la persona son una fuente de información importantísima para los temas que estamos trabajando y sus aplicaciones para todos los campos que nos interesan. Hay en la zona de Urcos, Cusco, Perú en este sentido, la costumbre interesante de hacer las "mesadas" para los muertos donde precisamente se les prepara la comida que más le gustaba al fallecido. En estos rituales familiares se cree que el alma del difunto huele, cuando se le vela, el sabor de las comidas y que ellas quedan insípidas porque en el olor está el sabor de las cosas. La costumbre generalizada de llevar comida a los cementerios es prueba de la profundidad de la creencia de que los muertos necesitan comer y que permanecen de alguna manera cerca de nosotros. El cristianismo que ha querido hacer ver en muchos casos que los muertos están en el cielo o en el purgatorio o en el infierno no ha destruido la manera de entender de los andinos que creen que las almas siguen cerca de nosotros y que convivimos necesitándonos mutuamente.

La referencia de que se hacían quenas de los fémures de muertos humanos (*manchay p'uytu*: "vasija de miedo") en épocas antiguas, es interesante en esta perspectiva, como una presencia positiva de los muertos en medio de nosotros sobre todo cuando han sido hechos de personas buenas o que han sido muy alegres y positivos. La fabricación de quenas y *pinkuillos* (*pinkuillo*: quena delgada de cuatro agujeros solamente) de huesos de cóndor o pelícano nos demuestra esta dimensión de la vida humana, donde los vivos y los muertos nos encontramos y donde los animales y los seres sagrados o divinos conviven con la comunidad.

6. A manera de conclusiones

Después de este recorrido bastante largo pero interesante nos preguntamos a manera de conclusiones: ¿Hasta dónde conocemos realmente el mundo andino y su complejidad, sobre todo en temas como éstos? ¿Cuál debe ser nuestra manera de acercarnos y qué aprender de ellos para humanizarnos precisamente en esa relación intercultural

que significa la evangelización, la educación o las tareas de salud que realizamos? ¿Cuánto de lo expresado en este texto sigue vigente entre los comuneros y cuánto está cambiando en la vivencia y concepción de los/las niños/as y jóvenes? ¿Una espiritualidad cristiana novedosa está liberando a los andinos, varones y mujeres, de muchos de sus miedos y represiones, precisamente alrededor de su manera de vivir la sexualidad y la afectividad? ¿La cultura andina y su manera de ver al ser humano, en lo que es corporalidad, está aportando a una manera más rica y humana de vivir? La violencia sexual muy alta que se comprueba contra las mujeres de parte de sus parejas, ¿qué está indicando en una cultura que pareciera que valora mucho la vida humana y su reproducción?

Bibliografía

Anderson, Jeanine, et al.
2000 *Sanos, enfermos ¿y salvos?* En: *Allpanchis* N° 56. *Passim.*

Cáceres Ch., Efraín
1988 *Si crees, los apus te curan: Medicina Andina e identidad cultural.* Cusco: Centro de Medicina Andina.

Castillo, Andrea
2006 "Médicos reciben entrenamiento para ayudar a víctimas de la violencia". En: *El Comercio* (25 de febrero). Lima. B-12

Chiappe Mario, et al.
1985 *Alucinógenos y shamanismo en el Perú contemporáneo.* Lima: Ediciones el Virrey.

El Informe Final 1980/2000
2004 *Ayacucho: Una compilación del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.* Lima: Oxfam-DFID-SER. Tomos 1 al 4.

Flores Ochoa, Jorge (comp.)
1977 *Pastores de puna uywa michiq punarunakuna* [1ª edición]. Lima: IEP.

García G., José María
1983 *Con las comunidades del Ausangate.* Lima: Ediciones Compañía de Jesús.

Gow, David
1974 "El Taytacha Qoyllurritti: Rocas y bailarines, creencias y continuidad". En: *Allpanchis* (Cusco) N° 5-7. 49-100.

Gow, Rosalind y Condori, Bernabé
1976 *Kay Pacha.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas" [Biblioteca de la tradición oral andina].

Lastres, Juan B.
1951 *Historia de la medicina peruana.* Lima: Historia de la Universidad. Tomo V. Volumen I: "La Medicina Incaica".

Müller, Thomas
1980 "Taytacha Qoyllur-ritti". En: *Revista de pastoral andina* (Cusco) N° 32. 51-66.

Murra, John V.
1970 "Información etnológica e histórica adicional sobre el reino lupaza". En: *Historia y cultura* N° 4 (Lima). 46-61.

Morote Best, Efraín
1988 *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes.* Cusco: Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de las Casas". [Biblioteca de la Tradición Andina].

Núñez del Prado, Óscar
1969 "El hombre y la familia, su matrimonio y organizaciones político-sociales en Q'ero". En: *Allpanchis* N° 1. 5-27.

Rostworowski de Diez Canseco, María
1983 *"Estructuras andinas del poder": Ideología religiosa y política* [1ª edición]. Lima: IEP.

Salas C., Guillermo
2005 "Curanderos, peregrinos y turistas: Procesos interculturales en la sociedad cusqueña contemporánea". En: *Allpanchis* N° 65.13-31.

Schlegelberger, Bruno
1983 *"La tierra vive": Religión agraria y cristianismo en los Andes Centrales.* Andahuaylillas (Cusco): Colección 20 aniversario del CCAIJO.

Abraham Lorque

El problema del mal en el mundo andino

Luis Zambrano

Resumen

La cultura andina participa de las luces y sombras de toda la humanidad. Junto a sus grandes valores y sabiduría posee aspectos negativos como la magia negra, aspectos de alcoholismo, situaciones de violencia como peleas grupales, sacrificios humanos y justicia comunitaria.
Como todas las culturas, la andina está llamada a confrontarse con el evangelio, a no quedarse sólo en el aspecto comunitario, sino también a tomar en cuenta el valor supremo de cada persona, a la manera de Jesús. La cultura andina sigue viviendo y evolucionando, tiene proyecto y utopía, que alimenta la utopía de nuestro país, de la Iglesia y del mundo entero. Acercarnos a ella es una riqueza, un necesario intercambio y un desafío.

1. Introducción

Desde tiempos inmemoriales el ser humano se ha sentido confrontado individual y colectivamente con el problema del mal. Unas veces porque se ha sentido sujeto, actora y actor de algo que su conciencia le dijo que era malo. Y, otras, porque fue objeto del actuar malo de los/as demás. En este punto la experiencia de la mujer y del hombre es ser, a la vez, victimario/a y víctima. En términos religiosos se podría decir que todos/as somos pecadores/as y que no sólo cargamos nuestros propios pecados, sino también los de los/as otros/as.

Pero la vida del ser humano no sólo se da en relaciones interpersonales más o menos amplias. Mujeres y hombres van formando agru-

paciones y comunidades cada una con su cultura, expresión inacabada del ser humano viviendo en sociedad. Por tanto, todas las culturas están marcadas también por el bien y por el mal. Y la cultura andina no es la excepción. Las culturas participan de las luces y sombras de quienes las conforman. Por eso no podemos decir que una cultura sea mejor que la otra ni que hay culturas inferiores o superiores. Juan Pablo II decía que "existe el riesgo de pasar acríticamente de una especie de alienación de la cultura a una supervaloración de la misma, que es un producto del hombre, en consecuencia, marcada por el pecado" (Juan Pablo II 1990: 54a).

En este contexto el estudio que aquí presento tendrá la impronta de la cultura a la que yo mismo pertenezco. Soy un mestizo con alma de indio y vivo desde noviembre de 1982 en el Altiplano puneño. Amo a la gente quechua y aymara y valoro sus culturas. Ese amor no excluye la crítica, sino que le da a ella un nuevo sentido. Pero todo lo que diga será con la humildad de aquel que llegado de fuera mira y admira la acción de Dios en estas alturas del continente americano.

El propósito de este trabajo no consiste en hacer un juicio moral o de valor desde una ética cristiana, sino un análisis antropológico y teológico del concepto del mal en la cultura andina tradicional y de su evolución en el fenómeno de la urbanización, en contraste con algunos criterios bíblicos y de discernimiento cristiano.

2. El mal y lo diabólico

2.1. Cosmovisión aymara

La experiencia del bien y del mal, como de su propia contingencia (Eliade 1988: 18), ha hecho que el ser humano busque incansablemente la explicación de tanto misterio. Y desde antiguo ha intuido la existencia de un ser o de muchos seres superiores que den razón de su existencia y que la sustenten. Plutarco decía en sus famosos *Tratados de Moral*: "Se podrá hallar ciudades sin murallas, sin casas, sin guarnición, sin leyes, sin moneda y sin letras, pero un pueblo sin dios, sin oraciones, sin juramento y sin sacrificios, nadie lo vio jamás" (cf. Nueva Enciclopedia Sopena 1961: 1168). La mujer y el hombre de las sociedades tradicionales, constituyendo el "*homo religiosus*"[1] (Eliade 1988: 12) han ido imaginándose dioses relacionados con el bien y con el mal, con los fenómenos de la naturaleza y con las diversas actividades humanas.

Para los medos y persas (Zoroastro) había dos seres supremos: Ormuz, principio del bien, y Ahriman, principio del mal. En la constante lucha entre ambos, triunfa Ormuz. Para los mayas (Centroamérica) había un dios bueno, Tzultaca, y uno perverso, Mam. Entre los aymaras resaltó *Wiracocha* o *Tonapa*[2], aceptado como creador del sol y de las luminarias del cielo. Así mismo, hay una serie de divinidades perversas.

La cosmovisión aymara, por ejemplo, influenciada por el cristianismo, hasta el día de hoy distingue, así como otras religiones (Eliade 1988: 37-42), tres espacios en el universo (Llanque 1990: 69-76; Llanque 2004: 119-124; Irarrázaval 1992: 58-60): *Alax Pacha*[3], habitado por Dios, los apóstoles, la Virgen, los ángeles y las almas benditas. El *Aka Pacha*[4] habitado por los humanos, animales, plantas, y los espíritus de los otros lugares: el *Achachila*[5], la *Pacha Mama*[6], los *Tapani*[7].Y *Manqha Pacha*[8], habitado por los espíritus del mal que toman varios nombres como *Supaya*, *Saxra*, *Anchancho*, *Antawalla*[9]. Sus lugares estratégicos son los pozos, las cavernas, los lagos y los ríos. La cosmovisión quechua es equivalente a la aymara (cf. Marzal 1988: 196s.). Todo el universo es una totalidad, donde los elementos están en una íntima relación y guardan un equilibrio y una armonía que alcanza a las personas, a la comunidad, a toda la sociedad y al mundo sobrenatural (cf. Van den Berg 1989: 118).

Existe una constante comunicación entre estos tres mundos. Son precisamente las mujeres y los hombres del *Aka Pacha* quienes buscan el favor de Dios y de los espíritus buenos del *Alax Pacha* y, por otro lado, buscan pactos con los espíritus del mal del *Manqha Pacha*.

---

1 Hombre religioso.
2 Dios creador.
3 El mundo de arriba.
4 Este mundo o la tierra.
5 Espíritu ancestral.
6 Madre tierra.
7 Espíritus tutelares del hogar.
8 El mundo de abajo.
9 Diversos nombres de los demonios, destacando *supaya*, jefe de los espíritus malignos.

La cosmovisión aymara no es estática, sino tremendamente dinámica, pues en los tres mundos ya nombrados se da una relación incesante y nunca caótica, sino equilibrada. Como expresa el aymara Calixto Quispe: "En nuestra cosmovisión englobamos al hombre, a la tierra, a los animales y a toda la naturaleza. Hay reciprocidad a todos estos niveles" (Albó y Quispe 1987: 13). "La interrelación de todos los componentes del universo y la reciprocidad entre estos componentes revelan un equilibrio fundamental que es la base y el sostén esencial de la existencia misma del cosmos" (Van den Berg 1989: 118). Aquí viene a mi mente una frase al final del primer relato de la creación: "Vio Dios que todo cuanto había hecho era muy bueno" (Gn 1: 31). Y observo a la cultura aymara coincidiendo con la mentalidad de quienes escribieron este relato bíblico, que presenta elementos diversos y antagónicos en constante evolución y desarrollo y, a la vez, expresa el equilibrio, la armonía y la plenitud en la creación.

Por su parte, Overgaard apunta: "La armonía es un valor importante, no sólo en las familias individuales o comunidades, sino también en la sociedad humana y lo sobrenatural que gobierna la naturaleza. La visión cósmica es social, en el sentido que incluye todo y todos en un único proceso vital" (1976: 244).

Van den Berg (cf.1989: 118-124) presenta magistralmente las tres grandes dimensiones o componentes del cosmos en la concepción aymara, lo que supone un "equilibrio fundamental" al interior de cada una y entre ellas. Primero está la naturaleza conformada por los astros, fenómenos meteorológicos, plantas y animales; su equilibrio consiste en el desarrollo regular de las estaciones y del ciclo agrícola.

En segundo lugar está la sociedad humana integrada por las comunidades, las familias y los individuos, cuyo equilibrio depende de tener en cuenta los intereses, las aspiraciones y expectativas de todos sus miembros y por la relación entre ellos basada en la justicia.

En tercer lugar está la sociedad "extra-humana" compuesta de los seres sobrenaturales como Dios, los ángeles, los santos, las almas de los difuntos, que también son parte de esta sociedad, de las fuerzas de la naturaleza personificadas como el sol, la madre tierra, los *apus*[10], los espíritus de los productos, y de los demonios y otros espíritus malignos. "Hay una cierta jerarquía en esta sociedad y el equilibrio se determina por el modo en que cada uno de los componentes ocupa su puesto en esta jerarquía y por el papel particular que juega en este conjunto, manteniendo la medida que le pertenece" (*ibídem* 119).

[10] Espíritus tutelares de los cerros.

Para que se dé la armonía no basta que haya un equilibrio interno en cada una de las dimensiones, sino entre todas ellas. Así, el ser humano respetará a la naturaleza y ésta le dará lo que él necesita; el ser humano, por su parte, respetará a las entidades extrahumanas mediante una vida moral, oraciones y ofrendas y éstas lo protegerán y bendecirán; esa actitud positiva del ser humano hará que las entidades extrahumanas garanticen el equilibrio de la naturaleza, que en definitiva favorecerá al ser humano.

Pero no todo es equilibrio en el universo según la concepción aymara; existen también al interior de cada dimensión fuerzas contrarias o antinómicas que pueden romper ese equilibrio. En la naturaleza están, por ejemplo, el calor y el frío; el primero ayuda a que crezcan las plantas, pero, cuando es exagerado, las mata; el frío afecta a todos los seres vivientes, pero, por otro lado, permite sacar ricos chuños y charquis que contribuyen a la vida. En la sociedad humana son ostensibles, por ejemplo, la pobreza y la riqueza, que para los aymaras son malas.

En la sociedad extrahumana también hay entidades positivas, las fuerzas de arriba como Dios, los santos y los *apus*; y entidades negativas como los demonios, fuerzas de abajo, cuyo territorio son las ruinas, las casas deshabitadas, los cementerios de los precolombinos o gentiles, las cuevas, etc. Las fuerzas del bien y del mal van a la par.

2.2. Concepto del mal

A estas alturas nos preguntamos entonces: ¿Qué es el mal y qué es el pecado para el hombre y la mujer aymaras? Ésta es la respuesta correcta: Es la ruptura de la armonía, ya sea de la comunidad o del cosmos. "En realidad, la comunidad aparece como un símbolo del cosmos o como un microcosmos" (Arnold 2006). Como todos los elementos están interrelacionados, todo lo que afecte a uno, también afectará a los otros; así, un acto malo en el sentido moral occidental, como la realización de un aborto, hará que las fuerzas de la naturaleza reaccionen contra la comunidad. La caída del rayo o algún desastre natural, y la misma enfermedad, constituyen un aviso por parte de Dios y de las fuerzas positivas de que una persona o un grupo

rompió la armonía. Ante tales sucesos la comunidad se reúne para averiguar qué es lo que pudo haber roto el equilibrio.

"Para la cultura andina no es el hecho en sí que es juzgado como malo, no es el valor intrínseco del acto lo que pesa, sino el hecho de haberse cortado la armonía del cosmos, cuando gana un polo de la dualidad, porque se atropelló la vida o porque no se hicieron los ritos que garantizan la buena marcha de la vida" (Arnold 2006). Frente a un acontecimiento de éstos –pensemos en la caída del rayo– lo importante será la reconciliación, hacer un rito que restaure la armonía. En el ejemplo que comentamos, se presenta nuevamente la mentalidad dual, pues el rayo aparece como castigo y, a la vez, como señal divina de sanación, pues la persona a quien le cae el rayo y no muere, descubre en ese mismo hecho su vocación de *yatiri*[11].

Si hacemos una comparación del sentido de pecado en el mundo andino con lo que en el cristianismo se entiende por "pecado", encontramos que éste tiene que ver con una conciencia individual subjetiva y con relación a la persona. En cambio, el "pecado" en la cultura andina tradicional tiene que ver fundamentalmente con la comunidad y es ruptura de armonía comunitaria y cósmica.

Finalmente, la concepción ética andina aquí expresada nos ofrece valiosos elementos para descubrir con mayor fuerza la dimensión social del pecado, porque durante mucho tiempo, en la Iglesia, se privatizó peligrosamente el pecado rompiendo con la tradición bíblica. La Teología de la Liberación descubrió esta veta teológica a fines de los 60 del siglo pasado y nos sigue invitando a redescubrirla ahora, sobre todo en estos tiempos aciagos de neoliberalismo. Este redescubrimiento del pecado social y estructural está llamado a ser un nuevo aporte de la vivencia cristiana andina.

2.3. El mito del *kharisiri*

Dentro de la concepción dual andina vale la pena referirnos aquí al mito del *kharisiri*, *ñak'aq* o *pistaco*[12]. Yo recuerdo haber escuchado de niño narraciones sobre este personaje macabro. Ya en el Altiplano, en 1983, cuando en relación a mi servicio pastoral pedí a los pobladores de Santiago de Chejoña (Puno) vivir con ellos, Luis Ticona y

[11] El que sabe, es el chamán andino.

[12] Diversos nombres para el ser mítico que corta y saca el cebo de las personas.

su familia me prestaron un cuarto. Algunas personas le dijeron: "¿Por qué lo has recibido en tu casa? Él es *kharisiri*, te va a sacar la grasa". Todo quedó en un comentario. En otros casos puede llegar hasta la agresión. Quizás esa alusión sea un recuerdo de los sacerdotes salesianos que dirigieron durante décadas, hasta los años setenta del siglo pasado, una granja y escuela Normal, situada a dos kilómetros de Chejoña, a quienes la gente tildaba de *kharisiris*.

Kharisiri, según la creencia aymara en el Altiplano peruano, es un ser invisible que anda con un cuchillo o con una maquinita buscando a sus víctimas. La especialidad de este personaje mítico en la zona aymara peruana es sumir a sus víctimas en un profundo sueño; la grasa se la saca del lado de los riñones sin que quede huella, aunque algunos/as indígenas aseguran ver la cicatriz. Esa grasa extraída de los/las indígenas, es comercializada por los gringos, quienes preparan con ella finos ungüentos que curan diversas enfermedades, creencia que viene desde la Colonia (cf. Fernández 1995: 172s.). Según el imaginario popular, este personaje tiene lugares preferidos para realizar sus fechorías; así en Yunguyo, ciudad peruana fronteriza con Bolivia, es común escuchar este consejo de la gente a los viajeros: "No te quedes a dormir en Yunguyo, pues ahí te sacan el sebo. Tampoco vayas durmiendo de noche en el ómnibus cuando viajes a esa zona".

Esta creencia también está extendida en la zona aymara boliviana. Ahí el *kharisiri* tiene tiempos preferidos: el fin de la cosecha, pues la gente se encuentra bien alimentada. Por ejemplo, en la cultura callawaya, el *kharisiri* se alimenta no sólo de la grasa de los vivos, que se las extrae por el ombligo, sino también saca la grasa de los muertos del cementerio, donde, por lo general, ha puesto su residencia. Además, el olor del *kharisiri* es parecido al meado del zorrino, ante lo cual la gente huye y busca un lugar seguro para no caer en sus redes (cf. Oblitas 1978: 123). "El valor atribuido tradicionalmente a la grasa está siendo sustituido por la sangre, de tal forma que se cree que éste es el producto que interesa al 'moderno' *kharisiri*, quien vende la sangre campesina a precios elevados para que otros la manipulen y elaboren medicinas" (Fernández 1995: 173).

El *kharisiri* tiene forma de cura o fraile o de alguna persona extraña a la comunidad. Hay personas que por sus rasgos físicos o por la manera de vestir caen bajo la sospecha de ser *kharisiris* y tienen dificultad para vivir en la comunidad y para caminar de noche, incluso su vida entra en peligro; ha habido casos en que los sospechosos

han tenido que cambiarse definitivamente de pueblo. Últimamente me contaba un arquitecto con facciones indígenas que hace unos 20 años viajaba en un camión de Puno a Yunguyo, su atuendo era un abrigo negro y un sombrero extranjero; se sentó junto al chofer e iba leyendo un libro. A medida que avanzaba el viaje, el arquitecto se dio cuenta de que la gente se iba bajando y la que alzaba la mano desde la carretera no quería subir. Al llegar a Juli, el chofer paró el camión y le echó la culpa al arquitecto de haber perdido sus pasajeros y lo obligó a bajarse en esa ciudad, antes de llegar a su destino. Todos habían creído que el arquitecto era un *kharisiri*.

Las víctimas no sienten cuando el *kharisiri* les saca la grasa, sólo caen en la cuenta de ello por las consecuencias, es decir, cuando enflaquecen, pierden las fuerzas y enferman gravemente, y si no se hace algo, los/as enfermos/as podrían morir. Varias veces han venido a la parroquia familiares de personas (también de profesores/as de religión) quienes afirman haber sufrido esa extracción de grasa, pidiendo por encargo del *yatiri* hostia consagrada, vino consagrado o santo óleo para poder ser curados/as. "Viene gente donde mí que me dice: 'Se me va la vida, el *kharisiri* me la ha tomado, devuélveme la vida'. A mí, que soy cura, me pide devolverle la vida, pero cree que yo quito la vida. Aquí se muestra palpablemente la concepción ambivalente sobre el bien y el mal en el mundo andino. Pienso que lo del *kharisiri*, en el fondo, es la depresión cultural de la gente andina, depresión que la interpreta míticamente por el entorno de dominación histórica. Nosotros somos los dominadores evidentemente." (Arnold 2006; cf. Oblitas 1978: 123). "Estos 'sacagrasas' encarnan la amenaza más concreta que sufre la identidad campesina" (Fernández 1995:173). "El temor que produce la apropiación de la grasa campesina probablemente alude al empeño aymara permanente por defender su propia identidad de las acechanzas externas" (ibídem 82).

3. Magia negra

3.1. La magia en general

La magia es un procedimiento claramente visible en los pueblos llamados "primitivos" que subsiste hasta hoy más de lo que nos podemos imaginar. Apareció como una reacción del ser humano desde

tiempos remotos frente a lo duro de la naturaleza, a lo difícil de la sobrevivencia y a la imposibilidad de conseguir todo lo necesario, frente a un mundo lleno de peligros y de desafíos con causas muchas veces inexplicables (cf. Ibérico 1988: 11-21). "Las poderosas emociones producidas por las necesidades frustradas, le llevaron a crear palabras, gestos y actos, que esperaba le ayudarían a lograr sus metas" (Lewis 1969: 78). Así pintaban, por ejemplo en sus cuevas, animales en actitud de ser cazados con la convicción de que lo mismo sucedería en la realidad cuando ellos fueran a cazar. "Lo característico de las acciones mágicas es sobre todo que están guiadas por el sentimiento. La magia no podría existir sin los deseos del hombre. Son determinados deseos, procurados ardientemente, los que ponen en marcha todo el aparato mágico" (Widengren 1976: 5). Asimismo "si bien la magia no tiene nada que ver con el resultado de un trabajo eficiente, refuerza, sin embargo, ese trabajo para asegurarlo contra accidentes imprevistos" (Lewis 1969: 78).

Junto a esta experiencia de sobrevivencia y de usar la magia para enfrentarla, el ser humano descubre que él no es la explicación de su propia existencia, que hay otro ser u otros seres entendidos como superiores a él que determinan su destino; el ser humano experimenta su dependencia y busca una relación con él o ellos: a esto se llama religión. Ha habido estudiosos que han pensado que la magia antecedió a la religión, pero con la profundización de las investigaciones se ha llegado a la conclusión de que religión y magia están siempre relacionadas y, con frecuencia, andan mezcladas. "Es característico de la magia que se presente con formas exteriores tomadas de la religión. Muchas veces puede ser muy difícil el constatar si la actitud de una persona es mágica o religiosa" (Widengren 1976: 7).

La magia entonces aparece también como un recurso religioso antropológico frente a los seres o fuerzas sobrenaturales e invisibles, a los cuales se recurre con súplicas y hasta se pretende manipular e inclinarlos a su favor para conseguir automáticamente y con seguridad un efecto positivo o negativo. "La magia es una especie de pacto de obligados entre los que hacen el rito mágico y las fuerzas espirituales o Dios" (Arnold 2006).

El punto crítico aquí desde la perspectiva cristiana en relación a la magia es que Dios y los otros seres espirituales son libres; nuestra relación con Dios no puede ser condicionada y automática. Se trata, si pudiéramos decirlo así, de un nuevo pacto de libertad por parte de

Dios y de responsabilidad por parte de los seres humanos. Aquí hay un gran desafío para los católicos, muchos de los cuales actúan mágicamente al poner condiciones a Dios y a los santos: "Te prendo esta vela para que me hagas ganar la lotería". "Si me haces ganar en este negocio traeré el doble para tu templo". O lo que hasta ahora algunas solteronas todavía practican: "San Antonio, consígueme pareja, si no te pondré cabeza abajo". O contrabandistas y cocaineros que se apuntan como alferados de una fiesta religiosa para que el santo los ayude en su negocio. Se trata de hacer tomar conciencia de que a Dios sólo le debemos pedir algo bueno y de que no debemos intentar manipularlo. En esto la actitud de Jesús es clara: "Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo" (Mt 6: 10). Máxime en las horas más dramáticas, cuando está en peligro su propia vida y le invade el temor: "Padre, si quieres aparta de mí esta prueba. Sin embargo, que no se haga mi voluntad sino la tuya" (Lc 22: 42). Una expresión de esa espiritualidad tan necesaria en nuestro tiempo es el beato Charles de Foucault, del siglo XX: "Padre, me pongo en tus manos. Haz de mí lo que quieras, sea lo que sea te doy las gracias. Estoy dispuesto a todo, lo acepto todo con tal de que tu voluntad se cumpla en mí y en todas tus criaturas. No deseo más, Padre".

3.2. La magia negra o hechicería

Pero cuando entramos a investigar la magia negra o hechicería las cosas se complican porque muchos/as de nosotros/as no tenemos una experiencia directa con este fenómeno y, porque los/as que se dedican a la magia negra, cuando son preguntados/as, niegan que ellos/as realicen esta actividad, o la magia negra es hecha en forma tan cerrada y clandestina que hay poco acceso a ella (cf. Spedding 1997: 6).

Con relación a lo que estamos diciendo, a mí me ha tocado pasar por algunas experiencias. Cierta vez, varias señoras me pidieron celebrar una misa en Chejoña-Puno. Todo parecía normal hasta que observé que ellas encendían en la iglesia varias velas negras puestas de cabeza y se dispusieron a abandonar presurosas el templo antes del inicio del acto litúrgico. Entonces les llamé la atención y opté por no celebrar la misa. Lo que ellas deseaban, probablemente aconsejadas por un brujo, era una misa de maldición como la llaman.

Otras veces vienen personas que han sufrido robos para que yo celebre una misa pidiendo la muerte del ladrón. Converso con ellas y

les explico que voy a pedir en la misa por la salud de ellas y por la conversión del ladrón.

Por otro lado, a lo largo de mi servicio sacerdotal han llegado a mí muchas personas tristes y desesperadas afirmando que les han hecho brujerías por envidia o por odio, lo cual se manifiesta de la siguiente manera: enfermedad de la persona que acudió a mí, fracaso en sus negocios y en el de sus familiares, enfermedad y/o muerte sucesiva de varios de sus seres queridos. Algunos incluso me han explicado que alrededor de su casa han encontrado muñecos de trapo enterrados o unos dientes de perro y de gato envueltos y enterrados para que la familia se aborrezca. Esas personas buscan al sacerdote, según el caso también al pastor, y le piden que les celebre una misa de salud, que bendiga su casa o que pronuncie una oración. La mentalidad de las personas, por lo general, es mágica. Piden que el sacerdote –lo ven como a un mago– haga un rito que contrarreste el acto de maldad que fue hecho en su contra. Aquí se plantea un gran reto para la pastoral en relación a la magia y a la fe cristiana: "¿Cómo pasar de esta mentalidad mágica y fatalista, contra la que no puedes hacer nada, a la buena noticia de una concepción libre, de una fe en un Dios que te libera de todas las fuerzas negativas que ya no te pueden alcanzar, que hace ineficaz totalmente ese mundo de la manipulación espiritual, que te libera de la esclavitud de la magia, peor aun si se trata de la llamada magia negra?" (Arnold 2006).

La magia negra está presente en realidad en las culturas andinas. El *layqa*[13] es quien conoce y usa las técnicas del daño, realizándose el trabajo siempre por un pago de dinero. En muchos casos, los *yatiris*, devotos de la Virgen de Copacabana se ven requeridos a "hacer violentas *ch'allas*[14] de alcohol sobre las mesas negras para devolver la maldición, que supuestamente afecta a su cliente, a la persona causante del maleficio" (Fernández 1995: 223; cf. Fernández 1997: 200-204).

"Teniendo en cuenta la cosmovisión andina, el mundo de arriba y el mundo de abajo, descubrimos que hay encargados de estos diferentes lugares. Los brujos son los encargados del mundo de abajo, son los que reestablecen pactos de armonía con las fuerzas del mal, para que les vaya bien a los que tienen que ver con las fuerzas de

[13] Brujo, en aymara y quechua.
[14] Aspersión de alcohol sobre la tierra, cosas o personas.

abajo, por ejemplo los contrabandistas. Un contrabandista nunca va a ir a Copacabana. Él buscará hacer un pacto con las fuerzas de abajo. Los brujos normalmente trabajan a escondidas abajo, en grutas, en cobijos. Los *yatiris* o *paqos*[15] trabajan arriba, encima del cerro, a cielo abierto" (Arnold 2006).

Resulta interesante recoger la observación de la antropóloga Alison Spedding relacionada a la brujería andina: "El contenido de los ritos de brujería es sorprendente, ya que comparados con otros tipos de ritos realizados sin beneficio de cura, son los más cristianizados que yo he conocido" (Spedding 1997: 7). En realidad, toda la ritualidad andina es cristianizada. Los ritos andinos indistintamente empiezan con la señal de la cruz, con la invocación a la Trinidad, a los santos, con el padrenuestro y el avemaría, etc. "La idea de permiso, que en el mundo andino es muy importante, hace que todo lo que se realiza –sea bueno o malo– tenga que pasar por lo cristiano, como que lo cristiano es el discurso dominante, el discurso del opresor. Entonces hay que estar bien con lo cristiano para poder estar bien con Dios y porque lo cristiano, a la vez, es expresión del malo." (Arnold 2006).

Y como en la concepción andina todo es ambivalente, es decir, existen los dos polos, como masculino y femenino, día y noche, luz y oscuridad, frío y calor, muerte y vida, etc. se entiende que también estén integrados lo bueno y lo malo en los ritos de brujería y que haya en ella elementos cristianos como que lo cristiano participa también de esa ambivalencia.

3.3. Visión crítica

La magia, que en el Antiguo Testamento aparece como actividad de los magos y después como actividad de los hechiceros, fue también conocida por el pueblo de Israel y condenada por los profetas (cf. Mi 5: 12; Jr 27: 9; Ez 13: 18-20). Es interesante observar cómo en Ml 3: 5 se exige castigo contra los hechiceros, junto a los adúlteros, los que hacen falsos juramentos, los injustos y los explotadores. En Dt 18: 9-13 se prohíbe toda clase de magia y hechicería. Y en Lv 20: 27 se demanda la muerte de los hechiceros.

[15] Palabra quechua para designar al especialista religioso que practica la magia blanca.

En el Nuevo Testamento se observa que había cristianos procedentes del paganismo y del judaísmo que practicaban la magia y que se arrepintieron de ello (Hch 19: 18-20). En Ga 5: 20 Pablo incluye a la magia o hechicería, después de la idolatría, entre "las obras de la carne".

A lo largo de la historia, los dirigentes de la Iglesia siguieron la tradición de ir contra magos y hechiceros. La persecución contra las brujas en la Edad Media y en los siglos posteriores es harto conocida (Silverblatt 1982: 31-36). En el Perú colonial junto a las llamadas idolatrías se persiguió a los hechiceros y curanderos, como a Juan Caxa Atoc, curaca de Ullucmayo, al cual se le siguió una causa criminal por hechicero en 1617, o como a Inés Carua Chumbi en Yauli, a quien se la procesó por hacer curaciones con hierbas y otros ingredientes en 1650 (Gutiérrez 108: 111).

El Vaticano II (1962-1965) inauguró una mirada positiva por parte de la Iglesia hacia la cultura indicando que "en lo que tienen de bueno, las favorece y asume pero al recibirlas las purifica, las fortalece y las eleva" (*Lumen Gentium* N° 13). Medellín (1968), por su parte, refiriéndose a los/as indígenas indica que "se han de respetar los valores propios de su cultura, sin excluir el diálogo creador con otras culturas" (*Documento de Educación* N° 3). Puebla (1979), cuando habla de los aspectos negativos de la religión popular latinoamericana, nombra la "superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo" (N° 456). Y añade: "Como toda la Iglesia, la religión del pueblo debe ser evangelizada siempre de nuevo" (N° 457). Santo Domingo afirma: "La Nueva Evangelización tiene que inculturarse más en el modo de ser y de vivir de nuestras culturas, teniendo en cuenta las particularidades de las diversas culturas, especialmente las indígenas y afroamericanas". Y añade: "La nueva evangelización exige la conversión pastoral de la Iglesia" (N° 30).

Una mirada crítica al asunto aquí tratado me lleva a Mc 9: 38-39: "Juan le dijo: Maestro, vimos a uno que no era de los nuestros y que hacía uso de tu nombre para expulsar los espíritus malos, pero se lo prohibimos porque no anda con nosotros. Jesús contestó: No se lo prohíban, ya que nadie puede hacer un milagro en mi nombre y luego hablar mal de mí". Aquí Jesús muestra el criterio de toda relación humana y de toda pastoral: no hacer capillismos, mantener una total apertura, dejar al Espíritu Santo que haga su obra dentro y fuera de la institución.

Actualmente hay personas que sin ser sacerdotes, pastores/as, médicos/as, enfermeros/as, sicólogos/as o psiquiatras tienen la capacidad de curar y aliviar corporal, síquica y espiritualmente a los demás a través de ritos y de tomas. Los *paqos* y *yatiris*, como personas en sí mismas integradas y armónicas, tienen el don de restaurar a la persona desintegrada por la enfermedad, de restablecer la armonía en ella; tienen la capacidad de devolver a la persona lo que se le sacó (el alma, la grasa, etc.) y lo hacen como andinos/as usando medios (por ejemplo, la coca) y ritos de su propia cultura.

Hace poco, Roger, un joven vecino de la parroquia, sintió que su cara se le torcía, su mano y pie derechos tenían movimientos bruscos e involuntarios. Como no contaba con medios económicos permaneció así varios meses. Cuando nos enteramos, lo llevamos al neurólogo, el cual aseguró que el joven padecía de hemibalismo y que nunca podría sanar, que sólo se le podría aliviar con pastillas. El papá angustiado lo llevó donde Gregorio, el *paqo* vecino, y éste dijo: "El viento lo ha agarrado". Y en tres días lo curó completamente.

Frente a estos fenómenos, para no caer en abusos persecutorios de tiempos pasados, hay que tener una apertura y saber diferenciarlos. Una cosa será un rito de sanación, propio de curanderos/as, *paqos* y *yatiris*, que es un don de ciertas personas para devolverles a otras la integridad, la unidad de su ser, don conocido en el Antiguo Testamento y también en el Nuevo Testamento empezando por el mismo Jesús. Otra cosa será un acto de magia automático y manipulador, que, en muchos casos, pretende obligar a la divinidad y a las fuerzas espirituales, mediante un rito o mecanismo, a producir el efecto invocado, lo cual contradice el mensaje cristiano. Por último, otra cosa distinta será un acto de brujería, a todas luces, tomando en cuenta sólo su intención, acto malo y reprobable por cuanto ofende a Dios a quien contradictoriamente se le invoca y ofende al prójimo al intentar causarle un daño. Como se ve, aunque en los tres casos los/as encargados/as recurren a Dios, esto no es garantía para que un acto sea justo y lícito.

El recuerdo que hace Jesús de los dos mandamientos del Antiguo Testamento "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente... Y amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Mc 12: 28-31), permanece como criterio para juzgar este tipo de prácticas.

4. La borrachera

4.1. Celebración andina

El alcohol y el uso de él, viene desde tiempos inmemoriales. Noé es un antiguo testigo de ello (Gn 9: 20-22). Hubo culturas que incluso llegaron a tener un dios del vino, como, por ejemplo, Dionisio en Grecia y Baco en Roma. A lo largo y ancho del planeta y en el transcurso de la historia el alcohol ha desempeñado muchas veces un papel negativo. Se sabe que en ciertas regiones de Estados Unidos los indios, agrupados ya en reservaciones, eran inducidos por los colonos invasores al uso excesivo del alcohol para degenerarlos.

Es conocida también la estrategia de los colonizadores y después la de los gamonales y dueños de minas en el Perú que alcoholizaban a los indígenas para tenerlos más dominados y a su completo servicio. "Coca y licor, además, no resultaban ajenos a los habitantes del sur andino. La mita de Potosí se había encargado de ampliar el consumo de ambos productos, reforzando la adicción" (O'phelan 1995: 140). Por otro lado, para los/as indígenas, el licor y la coca fueron "elementos claves" en muchas de sus rebeliones para la consecución de sus objetivos. En realidad, "numerosas revueltas estallaron en días de celebraciones religiosas, donde la ebriedad era notoria" (ibídem: 149).

En el mundo andino el alcohol tiene una gran significación ritual. Un primer aspecto a considerar es la *ch'alla*, el rito a la *Pacha Mama* más conocido y extendido: "Una ofrenda de bebida alcohólica a la *Pacha Mama*, derramada efusivamente sobre el terreno; ella bebe la ofrenda, y luego beben ceremonialmente todos los presentes" (Irarrázaval 1988: 15-17).

Este rito se realiza en los grandes acontecimientos, pero también en las fiestas y reuniones sociales, por ejemplo, a propósito de la recepción de sacramentos, en la tarea agropecuaria, en los techamientos y apertura de los negocios, en la compra de vehículos y artefactos, en el recuerdo de las almas, en los buenos deseos a un candidato político.

La *ch'alla* "es una ceremonia sencilla de cohesión familiar-comunal" (Irarrázaval 1988: 19), que indica respeto y veneración a la *Pacha Mama*. "Es un ritual que afianza una identidad local, regional, indígena, con un sentido contestatario hacia los pudientes y sus ceremonias uniformizadoras... La *ch'alla* refuta la humillación del pobre,

impugna el tratamiento de la tierra y la comunidad andina como objetos de expoliación, y, a la vez, positivamente plantea una alternativa: la reciprocidad en el contorno natural, humano y espiritual" (Irarrázaval 1988: 19-20).

Algo más, en determinadas circunstancias a la *Pacha Mama* no sólo se le da de beber, sino también de comer. En el distrito de Ananea, cuando los pastores de alpaca salen con sus ganados de una cabaña a otra lejana, a la hora del almuerzo primero le dan de comer a la *Pacha Mama* regando sobre la tierra un poco de sus alimentos.

Un segundo aspecto a tratar es la borrachera comunitaria que hay que diferenciarla desde el inicio de la embriaguez individual (alcoholismo). Entre los años 1982 y 1992 serví pastoralmente en la comunidad campesina quechua de Capullani, a diez kilómetros de Puno. Ellos celebran cada año a "San" Santiago. Ese día, después de la misa y del almuerzo comunitario ofrecido por el alferado viene el baile general con cerveza y alcohol por doquier. En la fiesta todos se embriagan, menos los niños. Al día siguiente todos están de pie para hacer el *kacharpari*[16] y luego prosiguen su vida cotidiana. Lo más interesante es que en esta comunidad no hay alcohólicos, pero, también hay que decirlo, no hay cantinas.

Como dice Arnold, "la borrachera colectiva y festiva es ritual, es trance místico. La borrachera es una catarsis, un permiso sagrado para decir lo que tienen dentro y que no saben cómo expresarlo. Ellos manifiestan lo que tienen guardado (rencores, violencias, humillaciones) y que su cultura de ritos y normas no les permite hacerlo. En la borrachera esta cultura tan púdica, tan poco expresiva a nivel de sentimientos, se vuelve asombrosamente expresiva" (Arnold 2006; además cf. Saignes et al. 1989: 89-127). Esa borrachera, propia también de otras culturas, no puede ser juzgada con criterios morales individuales.

Por la historia sabemos que sacerdotes y obispos verbalmente y por escrito durante siglos han condenado las borracheras en las fiestas patronales, pero sin éxito. "El cura puede pasar quinientos años diciendo que eso los conduce al infierno, pero sin resultado porque ahí hay una experiencia de tipo místico. Y se hace para la Virgen o para el santo. Y se habla con ellos familiarmente a partir del alcohol. Algo más, entre los aymaras el alferado no se emborracha, él está ahí como permitiendo que los demás se emborrachen. Él es entonces en la fiesta como el garante de la cohesión familiar o comunal" (Arnold 2006).

16 Día de despedida de una fiesta.

4.2. Peligros y equivocaciones

Por otro lado, hay que tener en cuenta que en las borracheras festivas también se dan aspectos negativos cuando, por ejemplo, totalmente mareados se quedan botados en las calles durante la noche y mueren congelados. A veces "pueden ser pretexto para cosas negativas como las agresiones" y además a través del tiempo "se han introducido mecanismos modernos perversos como la competencia de quién pone más alcohol. Cuando el alferado trae un camión de cerveza, se cambia todo el sentido de la fiesta" (Arnold 2006).

Junto a ello, hay que nombrar principalmente a las empresas cerveceras que practican una suerte de invasión en las fiestas religiosas, buscando a como dé lugar la exclusividad en las ventas y ofreciendo apoyos económicos a las parroquias como propaganda para las empresas. Esto es muy notorio en la fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno. Tomando en cuenta lo dicho, en las Fiestas de las Cruces de Juliaca (Puno) de este año, el profesor Hugo Apaza en una entrevista radial advertía: "Tengan cuidado de las empresas foráneas que se aprovechan de nuestras costumbres y de la fe de la gente".

Esa competencia indiscriminada, que cada vez se nota más en las fiestas andinas, expresa la globalización neoliberal incrustada en el mundo andino, la cual pretende imponer no sólo un mercado único, sino también un "pensamiento único", a la medida del mercado libre, que al trastocar la escala de valores, desvirtúa la cultura, que es lo más propio y profundo de las personas y de los pueblos. Algo más grave, relacionado con lo anteriormente dicho, es la actitud de muchos/as andinos/as en contra de su propia gente al convertirse en explotadores de sus propios/as hermanos/as. Si es grave la explotación del rico contra los pobres, más grave es la explotación del pobre contra otro más pobre, porque esta actitud antiética empequeñece y pone en peligro la esperanza.

Líneas arriba habíamos hecho una referencia a la embriaguez individual o alcoholismo. Y ésta, motivada por razones sicológicas, sociológicas y culturales, es un grave problema también en el mundo andino, como en cualquier lugar del mundo.

En un estudio realizado por Kimberly Theydon en doce comunidades ayacuchanas, el 67% de las niñas y niños encuestados dice que sus padres se emborrachan con mucha frecuencia y que en ese estado les pegan mucho más todavía. Hay, pues, una íntima relación entre el alcohol y la violencia familiar, que en esa región se acentúa por la experiencia trágica del terrorismo, hasta el punto de que el 41% de los varones y el 35% de las mujeres encuestados dicen que ahora toman más que antes de la violencia. La autora, lejos de condenar la "borrachera andina", llama la atención sobre la urgencia de "tocar las raíces de los problemas que se manifiestan en la borrachera cotidiana y la domesticación de la violencia" (Theydon s/f: Internet).

En el pueblo de Israel, conocido por sus buenos vinos, éstos, además de ser tomados en las fiestas, tenían un uso terapéutico. Eso se encuentra en el Antiguo Testamento (Pr 31: 6s.) y en el Nuevo (1 Tm 5: 23). Igualmente en ambos testamentos hay una prevención contra el abuso del vino (Si 19: 2; Ga 5: 21).

La actitud de Jesús también en este punto es completamente natural, de sentido común y de cercanía a la gente, y, por tanto, sorprendente para un mundo sofocado por prejuicios e hipocresías. La naturalidad de Jesús molestaba a algunos, por eso él se quejaba de su generación: "Así pasó con Juan, que no comía ni vivía, y dijeron: está endemoniado. Luego viene el Hijo del Hombre, que come y bebe, y dicen: es un comilón y un borracho, amigo de la gentuza y de los pecadores" (Mt 11: 18-19).

Más sorprendente fue todavía lo que sucedió en las bodas de Caná, cuando Jesús asistió a un matrimonio junto a su madre María y sus apóstoles (Jn 2: 1-12). Fue agotado el vino en la fiesta y fue María quien lo obligó maternalmente a convertir el agua en vino para gente que ya estaba embriagada. "Jesús entiende eso, porque tiene experiencia de la frustración del pobre, porque sabe que para el pobre es el único lugar para desfogarse, porque sabe que el pobre necesita sacar todas esas humillaciones y frustraciones" (Arnold 2006).

La actitud de Jesús frente a la bebida nos ilumina y nos cuestiona para dejar de ser jueces y humildemente saber descubrir los profundos valores de una comunidad que en momentos importantes bebe y se alegra. Y para saber descubrir las causas ocultas del alcoholismo, que ha sumido a muchos/as hermanos/as en la desgracia, quienes, aun sin decirlo, esperan de nosotros un acompañamiento misericordioso y solidario.

5. El *t'inku*

5.1. Las luchas rituales

Dos son las fuerzas poderosas que mueven al ser humano: el *eros*[17] y el *thanatos*[18]. "Basta mirarnos a nosotros mismos y observar a nuestro alrededor para caer en la cuenta que estamos atravesados personal y comunitariamente por el conflicto y, consecuentemente, por la violencia. Hay en cada uno de nosotros fuerzas encontradas y conflictos internos que hacen de nuestra vida una lucha constante" (Zambrano 2004: 73). Asimismo, todos los grupos humanos están marcados por el conflicto social que muchas veces desemboca hasta en una guerra.

La borrachera comunitaria podría inscribirse adecuadamente en el *eros* y el *t'inku*, y los otros dos aspectos que veremos más adelante, preferentemente en el *thanatos*. El *t'inku*, pelea ritual entre grupos, es una muy antigua tradición al parecer de origen aymara, pero presente también en algunos sectores quechuas. Uno de los lugares donde el *t'inku* es todavía practicado se llama Macha, en la provincia de Chayanta, departamento de Potosí (Bolivia) y sucede el tres y cuatro de mayo de cada año.

Los diversos grupos de comuneros preparados para la pelea van llegando a la plaza en la noche con su cruz adornada de papas y maíz, ellos liban y gritan "*sumaq t'inku*"[19] para darse valor y desearse buena suerte. De repente chocan dos grupos y se enfrentan a golpes. Un grupo trata de "raptar" a alguien del otro grupo para golpearlo duramente; las mujeres que también acompañan a sus esposos los animan a pelear "como hombres". Muchas veces al final se recurre a la pelea con piedras (cosa que está prohibida), después de lo cual aparecen los heridos y hasta los muertos, a cuyos familiares se les indemniza con ganado.

También se da la *chawasiña*[20], que son peleas individuales que los jóvenes hacen en representación de sus *ayllus*[21], las cuales consisten en dividirse en dos bandos y ponerse al centro de dos en dos y azotarse las pantorrillas hasta herirse y sacarse sangre.

---

17 Amor, que corresponde a la vida.
18 Muerte y toda clase de violencia.
19 Buen *t'inku*.
20 Soga de nervios con la que se azota. El acto de azotar.
21 Agrupaciones de familias.

Aunque el *t'inku* cada vez se practica menos, en otros lugares se realiza también en San Sebastián (20 de enero), Candelaria (2 de febrero), Carnaval, fiesta de los difuntos y fiestas patronales y con variaciones de procedimientos. Lo fundamental es que la pelea se da entre miembros de diferentes *ayllus* (generalmente con problemas de tierras) y, en algunos casos, entre miembros del mismo *ayllu*. Los luchadores van armados con piedras, que las lanzan principalmente con hondas. La pelea tiene dos tiempos. En el primero la lucha es grupal y en el segundo, cuerpo a cuerpo. La coca y el alcohol también cumplen su papel (Van den Berg 1989: 64s.).

En el imaginario de la población andina subsiste la creencia de que si en las fiestas religiosas hay sangre (muertos) va a ser un buen año. Así, en 1982 hubo una gran sequía en Potosí y en toda la región altiplánica. La gente estaba convencida de que ésta se había dado porque en la fiesta del *t'inku* no había sido derramada suficiente sangre para fertilizar a la Madre Tierra. Hace algunos años, también escuché en Chimu (Puno-Perú) que cuando alguien muere en la fiesta va a ser buen año agrícola. Es a partir de estos encuentros violentos que desde hace algunos años en Bolivia ha surgido precisamente la danza *t'inku* que expresa tenuemente las peleas que se dan en la realidad.

También en el Perú, y en zonas quechuas, se dan luchas comunitarias como el *t'inku* de Potosí. Un caso muy conocido es el del Cusco. Por versión oral del antropólogo Jorge Flores Ochoa y el comentario de varios jóvenes "guerreros" sabemos que en las provincias de Chumbivilcas y Canas (Cusco) se llevan a cabo peleas entre comunidades llamadas *Tupay*[22] y *T'inku*. En el cerro Chiaraje, distrito Quehue, provincia Canas, generalmente el 20 de enero, y en el cerro Tocto, distrito de Livitaca, provincia de Chumbivilcas, principalmente el 8 de diciembre. Igualmente en el cerro Mik'ayo, distrito de Yanaoca, provincia de Canas, el 8 de diciembre. En ellas se utilizan hondas, lazos, zurriagos, *warakas*[23], menos armas de fuego que están prohibidas; hay heridos y hasta muertos. El 24 de diciembre, en Santo Tomás (Chumbivilcas) se dan peleas individuales a puño limpio entre enmascarados en un ambiente más festivo, que llevan por nombre *taqanakuy*[24]. Algo parecido sucede en Abancay también el 24 de diciembre; dos grupos, mujeres por un lado y hombres por el otro, van bailando por una calle; y cuando se encuentran frente a frente intentan impedir el paso del otro grupo mediante la pelea.

[22] Encuentro.
[23] Especie de honda de lana para disparar piedras.
[24] Golpear o moler.

También en algunas comunidades de Azángaro y San Antón (Puno) se ve una suerte de *chawasiña*. En la fiesta de Carnaval un grupo de jóvenes, vestidos como para la ocasión y provistos de sus *warakas*, se pone a bailar formando un círculo. Entonces el que se siente "más hombre" pasa al centro y los otros lo azotan con sus *warakas* hasta sacarle ronchas y muchas veces sangre.

5.2. Su significación

Después de haber descrito el *t'inku*, podemos hacer algunas constataciones y apreciaciones antropológicas:

- Este rito de usar la fuerza y la violencia no es propio del mundo andino, sino corresponde también a otras culturas premodernas y agrarias. Recordemos los ritos de inserción de los jóvenes solteros en la comunidad, con la exigencia de valor y capacidad de lucha (cf. Widengren 1976: 549).
- Los que participan en el *t'inku* no lo hacen con el simple ánimo de pelear; en ellos hay una profunda convicción de que su sangre derramada es una ofrenda a la tierra que traerá bendición, prosperidad y un buen año. A más muertos, mejor cosecha (cf. Van den Berg 1989: 65).
- Ninguna cultura, ni la cristiana occidental moderna, puede desentenderse del *thanatos* como condición humana que se expresa a través de la violencia. "Lo que hace la cultura moderna es condenar la violencia directa y busca una sustitución de esa necesidad antropológica de muerte que sea socialmente aceptada. Una de ellas es la democracia, que para resolver los conflictos renuncia a la violencia. Otra simbolización de la violencia accesible a todos es el deporte" (Arnold 2006).
- Además hay que tomar en cuenta que "toda la sacralidad de una comunidad está construida sobre la muerte y sobre la vida. Una fiesta en que la comunidad celebra la vida (se emborracha, procrea hijos) corresponde a un tiempo sagrado. Pero también se celebra la relación de enemistad, que igualmente es sagrada. Para afirmar mi propia identidad necesito contrastarme con el otro.

Voy a matar al otro para garantizar mi vida. El *t'inku* de la comunidad enemiga pertenece al mundo negativo, mi comunidad al mundo positivo y tengo que vencer. La muerte del *t'inku* de la otra comunidad es parte del rito" (ibídem).

- Profundizando el concepto: "En el mundo andino no hay una conciencia moral individual, sino colectiva. La conciencia no es individual sino dual o comunitaria. Un ser individual no es persona, no es humano. Sólo el ser pareja es humano. El que no es casado es un animal o un brujo. Y en el *t'inku* no es la vida del enemigo lo que importa, sino el rito contra la comunidad enemiga. Para el mundo andino el matar es un mal porque rompe la armonía del mundo que es vida, no por el derecho del otro a tener vida. La vida de la persona como tal no tiene valor absoluto" (ibídem).

El concepto teológico cristiano parte, al contrario, de la conciencia personal e individual, que se relaciona con otros individuos de igual a igual. La comunidad en ese caso será la unión de individualidades; la moral cristiana declara la vida de cada persona como sagrada independientemente de la comunidad.

Jesús y su buena nueva interpelan en este aspecto la cultura andina y todas las culturas cuando en un mundo marcado por el odio y la venganza, exigen que el amor no se quede en los/as y amigos/as, sino que llegue incluso a los/as enemigos/as (Mt 5: 43s.). Y en Mt 25: 31-46, Jesús va más allá al tomar como para sí lo hecho o lo no hecho a los(as) más pequeños(as), a los(as) más pobres tomados como personas, más allá de la comunidad, del pueblo, la raza o la nación.

Apuntemos el comentario de Arnold sobre este texto y este tema: "Cristo dice: 'Lo que hiciste al más pequeño, a mí me lo hiciste'. No porque esto afecte a la comunidad, sino porque afecta directamente a Dios. Por eso no estoy seguro de que la cultura andina ya se encontró con la persona de Jesucristo, si ya tiene la experiencia de Jesús como persona. Porque si así fuera trataría al/a hermano(a) de otra manera, por sí mismo(a) y no por el impacto sobre la comunidad. Al decir Jesús: 'A mí me lo hiciste', está expresando que la persona vale por sí misma, independientemente de sus vínculos culturales y raciales. Ninguna cultura puede revelar eso. Sólo Dios lo podía revelar" (Arnold 2006).

6. Sacrificios humanos

6.1. Experiencia antigua

"Por sacrificio se entiende la acción religiosa, el rito, que mediante la consagración a una divinidad de un ser vivo, una especie vegetal, un líquido o un objeto –si se trata de un ser vivo, con o sin inmolación–, crea un vínculo entre esa divinidad y la persona que lleva a cabo el rito; todo ello bajo el supuesto de que dicho rito puede influenciar a la divinidad en el sentido pretendido por el oferente" (Widengren 1976: 257).

Desde antiguo los seres humanos han sentido la necesidad de ofrecer sacrificios a sus dioses como ofrenda u oblación, como expiación o en forma de comunión, etc. El objetivo clave de sus sacrificios es la vinculación del oferente con la divinidad para inclinarla a su favor, colocando a una víctima en lugar de él. En los primeros capítulos del Génesis se narra esta actitud sacrificial por parte de Caín y Abel (Gn 4: 3s.). Lo primero que hace Noé al salir del arca es un sacrificio que obtiene el rápido favor de Yahvé (Gn 8: 20s.).

Los pueblos cercanos a Israel, y también los lejanos, practicaban sacrificios humanos y llegaron a influenciar en varios gobernantes de Israel. Conocido es el culto a Moloc en los siglos VIII-VII a.C., a quien se veneraba con sacrificios de niños, cosa abominable ante Yahvé (Lv 18: 21; 20: 2; Dt 12: 31; 18: 10; Jr 7: 31; 32: 35). Yahvé cuestiona y critica esas prácticas culturales.

Pasamos a nuestro continente y encontramos que los aztecas, pueblo guerrero, en medio de sus muchos dioses, tenían un dios nacional y de la guerra, Huitzilopochtli, ávido de matanzas y sacrificios humanos, sobre todo de los vencidos (Tormo 1962: 44s.). También en la religión maya había sacrificios humanos, pero sólo de niños.

Recientes descubrimientos han determinado con claridad que en el Incanato también hubo sacrificios humanos en algunas ocasiones. En el Perú la más famosa es la "momia *Juanita*" muerta en las faldas del Ampato, en Arequipa. También está la "momia *Urpicha*" de Pichu Pichu - Arequipa, y la "momia *Sara*" de Sara Sara-Ayacucho. Así mismo en el volcán nevado Llullayllaco en Salta, Argentina, en 1999 se encontraron tres momias de dos niñas y un niño. Estas niñas y niño, especialmente preparados para el sacrificio, eran ofrecidos a las

divinidades (*Inti*[25], *Illapa*[26], *Wiracocha*) ante la presencia de desastres naturales (por ejemplo terremotos), en la enfermedad del inca o para conseguir buenas cosechas; en una palabra para mantener el orden cósmico. Hay que observar aquí que en estos sacrificios se ofrecía lo mejor.

6.2. Actualidad y perspectivas

En nuestros días las cosas se complican porque, según muchos y variados testimonios, se hacen sacrificios humanos, sobre todo en las minas. Concretamente en Juliaca, importante ciudad y de cruce obligado para toda la región, de donde van miles a las minas, se escucha frecuentemente lo siguiente: En la mina de oro de La Rinconada, hace unos ciento cincuenta años en el *Rit'i Kuchu*[27], se sacrificaba muchachas para obtener oro, que con el correr de los años se las sustituyó por alpacas. Pero en los últimos tiempos se ha vuelto a hacer esos sacrificios humanos. La persona que va a ser sacrificada –por lo general se escoge a individuos sin familia o indigentes, jóvenes o niños/as por ser más puros/as– es llevada con engaños, se le cambia de ropa, se le hace comer y beber bien, se le hace una fiesta y luego, en medio de un rito, se ofrece su espíritu al diablo, dueño del oro. Se le extrae el corazón, el cual se deja en la cima de uno de los cerros y el cuerpo es arrojado en la raja o unión de los cerros. Algo parecido se cuenta de la mina de oro Huaypetue en Madre de Dios.

En la parte baja de La Rinconada está la mina Lunar de Oro. Sabino Condori Colquehuanca, trabajador minero desde hace 18 años en la zona, nos describe lo que ve a diario. A la mitad del camino a dicha mina se encuentra sentado sobre una piedra un muñeco en forma humana con su casco, lentes, mameluco y guantes de minero, llamado el *Awicho*[28], que viene a ser la representación del *Apu* del nevado principal. Toda persona que pasa por ahí para ir a trabajar, tiene que dejarle una ofrenda (cascos, gaseosas, pilas, linternas, cerveza, coca, cigarros) *con* la esperanza de que luego el *Awicho* se lo devuelva en oro. El socavón es territorio de la *Awicha*[29]; en un lugar

25 Dios sol.
26 Dios rayo.
27 Rincón de nieve.
28 El nevado o cerro de donde se extrae el oro.
29 Ser sobrenatural que se encuentra en el interior de la minas.

especial se colocan dos piedras, que representan a la *Awicha* (más pequeña) y al *Awicho* (más grande). Por eso, antes de empezar a trabajar, los mineros comunitariamente *pijchan*[30] coca, fuman cigarro y toman su "tirillo" (alcohol puro), pidiéndole también a la *Awicha* que les dé oro. Especialmente en Carnaval y Año Nuevo se festeja a ambos poniéndoles serpentinas y echándoles mixturas, haciendo ofrendas y libando licor. En la zona de Sandia es conocido el *Anchanchu*, que es imaginado como un hombre vestido de amarillo y con su casco, al cual hay que dejarle a la orilla del río una ofrenda consistente en cañihuaco y habas tostadas. A cambio de eso aparece el oro en los lavaderos.

En el imaginario popular también se habla del *chinchilico*[31], que cuida el oro y que camina con una lámpara. Hay tres tipos de *chinchilicos*: uno bueno, que cuando lo encuentras te puede regalar mucho oro; otro malo, que te deshace todo, que hace desaparecer las vetas, que te pega y te puede hacer volver mudo o sucio; y, otro regular, que sólo te regala algo. Para tenerlo distraído y contento hay que dejarle en un lugar del socavón su coca, cigarros y alcohol.

En las famosas minas de Potosí (Bolivia) es conocido y venerado el *Tío*[32], una especie de *supaya*, que da o quita la veta. Por eso todos los viernes los mineros en los socavones le ofrecen coca, alcohol y tabaco. A veces también le ofrecen fetos humanos, que son quemados oportunamente. El *Tío* está representado por una figura parecida a un chivo con cuernos y sentado, al cual se le pide protección y jornadas lucrativas.

A partir de estos relatos detectamos que hay un ingente número de andinos/as que por necesidad y sed de ganancia se entregan a prácticas y ritos mágicos ancestrales, de alguna manera modernizados, pero signados por la fatalidad y el automatismo. Estas creencias marcadas por la búsqueda del oro andan paralelas e integradas a sus creencias cristianas. La gente cuando habla de los mineros entregados a esos ritos, que incluyen sacrificios humanos, dice que éstos han dejado de ser humanos. Jesús, conocedor del alma humana, ya lo había advertido: "Ustedes no pueden servir al mismo tiempo a Dios y al dinero" (Mt 6: 24).

30 Del verbo *piqchay* que significa mascar coca.
31 Duendecillo.
32 *Tiu*, espíritu principal de las minas.

Desde el mensaje bíblico podemos apuntar aquí dos críticas en torno al tema tratado:

1. Yahvé, creador y sustentador de la vida, se opone, como hemos apuntado líneas arriba, a los sacrificios humanos. Esto se ve desde las primeras páginas (Caín y Abel).
   A propósito de la liberación de la esclavitud de Egipto, Yahvé considera a todos los primogénitos como suyos y exige que sean consagrados a él y, en el caso de los humanos, que sean redimidos (Ex 13: 11-16; Nm 3: 11-13; 18: 15). No pide, como en el caso de los falsos dioses, que todos los primogénitos humanos sean ritualmente sacrificados.
   Como Dios de la vida, Yahvé se opone a todo lo que atente contra la existencia de sus criaturas. Por eso también es el Dios del amor (Lv 25; Dt 16: 19-20; Is 10: 1-4; Am 5: 10-13; Sal 72: 12-14), que exige la justicia antes que el sacrificio (Is 1: 11-17; 58; Jr 7: 3-11).
   Jesús, por su parte, relativiza también los sacrificios y los pospone a la misericordia. Toda su vida fue un despliegue de misericordia. Y cuando los fariseos le reclamaron por comer con publicanos y pecadores (Mt 9: 9-13) recordó el texto de Os 6: 6: "Porque yo quiero amor, no sacrificios..."
2. Como bien lo apunta Arnold: "Jesús frente a una lógica colectiva y fatalista, viene a liberarnos de la fatalidad y de los ritos ligados a ella. E inaugura la lógica de la responsabilidad individual y de la libertad e iniciativa personales" (2006). Lo cual es notorio en Lc 13: 1-5 y Jn 9: 1-7. Frente a la mentalidad de sus interlocutores de creer que una desgracia o enfermedad viene como castigo por el pecado de alguien, Jesús responde negativamente y los anima a usar su libertad y a atreverse a cambiar.
   Y cuando se trata de su propia muerte no hay en él ningún asomo de fatalismo, sino de entrega gratuita y libre de su vida. Jesús dice: "Nadie me quita la vida, sino que yo mismo la voy a entregar" (Jn 10: 18). El hecho histórico del asesinato de Jesús, perpetrado por el sistema judío político religioso y el poder estructural romano, por obra de Dios se convirtió en salvación. Él derramará su sangre "por una muchedumbre para el perdón de sus pecados" (Mt 26: 28).

7. Justicia comunitaria

7.1. Realidad preocupante

Viviendo en Juliaca (Puno) desde hace doce años, varias veces he estado directamente confrontado con la llamada justicia popular. Un atardecer de 1996 regresaba a la Urbanización Mariano Melgar, primera etapa, donde vivía, y dos cuadras antes de mi casa había un grupo de gente exaltada. Uno de los pobladores gritó: "Traigan el kerosene". Algunos jóvenes le daban a un muchacho de unos 18 años las últimas patadas en la cabeza. La situación era grave. Me detuve con la intención de evitar la muerte de aquel joven desconocido. Lo acusaban de haber intentado asaltar a una señora que iba con su hijita de 9 años y añadían que quien las auxilió fue un anciano, el cual detuvo al muchacho. A todas luces el joven estaba mareado.

Discretamente empecé a conversar con algunas personas. El dirigente del barrio me dijo: "Yo no estoy haciendo nada, sólo estoy mirando". Pregunté a la hija de la supuesta agraviada si ella estaba de acuerdo con que mataran al joven. Me respondió: "No". Cuando le pregunté a su mamá me dijo: "Lo que diga la masa". Unos pobladores indicaron: "Hay que llevarlo al local". Fui con ellos, porque había el peligro de que al filo de la madrugada le amarraran una piedra y lo lanzaran al río. Al final, el joven torturado dio el nombre de un vecino, quien fue convocado al lugar y después de reconocerlo lo garantizó y se lo llevó.

En noviembre del 2005 varios estudiantes de un colegio cercano, según contaron después, se pusieron a tomar alcohol barato, entre ellos Fidel (18), vecino de la parroquia. Cuando se separaron, ya de noche, Fidel fue raptado por unos maleantes que lo llevaron por sitios lejanos y lo obligaron a tomar más. Al final, cuando él quiso escapar, lo alcanzaron, le quitaron sus zapatillas, lo tiraron contra una puerta y escaparon. De la casa salió la gente gritando: ¡Ratero, ratero! Amarraron a Fidel a un poste, lo golpearon, le rociaron gasolina y lo empezaron a quemar. Culparon al joven de los últimos robos en esa urbanización Anexo Rosedal y él tuvo que decir que sí los había cometido para no ser matado. Sólo en la madrugada, gracias al serenazgo, cuando llegó su mamá, fue liberado de la muerte.

Estos dos jóvenes, en distintos tiempos y espacios, tuvieron suerte de sobrevivir. Con muchos otros no sucedió así. El 26 de abril del

2004 el alcalde de Ilave, Puno, Cirilo Robles Callomamani, fue asesinado inmisericordemente por una turba de pobladores después de varias semanas de lucha social (Cánepa 2004: 27-31), cuyo punto principal era la renuncia del alcalde, acusado por la población de malos manejos económicos. Después de su muerte la Controlaría comprobó que su gestión económica había sido honesta. Con esta muerte quedó una vez más al descubierto la incapacidad e indiferencia de las instancias de los poderes Ejecutivo y Legislativo para posibilitar la gobernabilidad local y la participación ciudadana (cf. Torres 2004: 13).

7.2. Apostando por la vida

En estos casos de violencia popular encontramos diversas características:

1. La población se deja guiar más por las sospechas sin analizar los hechos, lo cual la lleva a muchos equívocos. A nivel del Perú, en 1999 el 20% de los linchamientos se produjo por error (cf. Castillo 2000).
2. La gente se deja llevar por líderes "espontáneos" que muchas veces luchan por sus propios intereses económicos y/o políticos.
3. La población que vive en las ciudades (especialmente la de Juliaca, en su mayoría de inmigrantes de los campos) se siente incapaz de afrontar la violencia urbana que crece y se agudiza y descompagina el orden social y sus propias vidas (cf. Castillo 2000). "El drama de los migrantes es que en la ciudad, donde todo es individualismo y competitividad, pierden su relación a la moral tradicional, sus referencias comunitarias y cósmicas y sus criterios de discernimiento entre el bien y el mal (amoralismo) y no logran integrar las categorías occidentales imperantes en la ciudad" (Arnold 2006; cf. Arnold 2004: 43- 46).
4. Se nota en la población un sentimiento de desamparo y desesperación, un gran resentimiento hacia los delincuentes, hacia el Poder Judicial, Policía, autoridades locales y nacionales. La población se siente vulnerable e insegura ante la ineficacia de los organismos policiales y judiciales que no logran o no quieren instaurar la justicia. "En esos casos, la comunidad organizada emite el veredicto, difunde la sentencia y procede a la ejecución; comportamientos populares que constituyen un serio atentado a los derechos humanos..." (Castillo 2000).
5. En unos casos la fuerza policial brilla por su ausencia y en otros es agredida por la misma turba. Por lo general la Policía registra los casos como atentados a la vida y a la salud y no como linchamientos, lo cual impide hacer un estudio serio de ellos.
6. Muchos medios de comunicación no ayudan a solucionar los problemas, sino que buscan sangre, muerte, violencia, con un afán sensacionalista y de ganancia.

A raíz de estos linchamientos ciertos articulistas han desempolvado sus viejas teorías basadas en las razas y han calificado a los/as andinos/as, especialmente a los/as aymaras, como gente naturalmente violenta y peligrosa.

Esto aparece más como un prejuicio que como una realidad. Por ejemplo, entre 1995 y 1999 hubo 330 casos de linchamiento en Lima y Arequipa (primera y segunda ciudad del Perú, respectivamente, más costeras que andinas). En el caso del alcalde de Ilave, los que organizaban el linchamiento, les entregaron a los regidores de su partido, que también habían sido detenidos, a sus propias comunidades de origen para que los juzgaran. Sabemos que dichos comuneros castigaron un tanto a los regidores, pero no los mataron. En los últimos años ha habido y hay actualmente en muchos casos grandes protestas contra diversos alcaldes corruptos de la región, pero sin linchamientos. "En la cultura andina no hay ajusticiamiento, sí hay castigo para restablecer la armonía con la comunidad, pero éste es limitado, pedagógico e integrativo y conforme a la dignidad de la persona. Cuando aparece imposible una reintegración a la comunidad, se procede al exilio, lo cual es terrible para un comunero" (Arnold 2006).

En cualquier parte del mundo, en ciertas circunstancias, explota la violencia sin distinción de raza y cultura. Un caso concreto son las barras deportivas y, otro, las pandillas. El caso de El Salvador es espeluznante. Hace años, como resabio de la guerra civil que cobró 70.000 vidas, surgió la pandilla *Mara Salvatrucha*, con redes en otros países de Centroamérica, en EEUU, Canadá y España. Sus integrantes son jóvenes de ambos sexos que toman su pandilla como una religión, por la que son capaces de entregar su vida, la que exige ritos sangrientos de iniciación y que practica ritos satánicos como el sacrificio de niños. En San Salvador dicha pandilla mata seis personas por día.

En el Antiguo Testamento hay la plena conciencia de que Dios le dio la vida al ser humano (Gn 2: 7) y que él y no otro es el dueño de ella o sea es el dueño de la vida y de la muerte (1 S 2: 6). Pero según la ley mosaica existía la pena de muerte en estos casos graves: homicidio, pecados contra Dios como la idolatría (Ex 22: 19; Lv 20: 1-5), violaciones brutales contra los padres (Ex 21: 15; Lv 20: 8), violación de la honestidad familiar como, por ejemplo, el adulterio (Lv 20: 10; Dt 22: 22), el secuestro de una persona (Dt 24: 7).

Jesús aparece como respetuoso y amante de la vida, devolviendo la vida y la salud por doquier, aun en sábado y a pesar de las críticas farisaicas (Lc 6: 6-11) y proclama que ha venido para que todos tengan vida y en abundancia (Jn 10: 10).

En el pasaje de la mujer adúltera, conducida por una turba para ser linchada (Jn 8: 1-11), Jesús defiende el valor absoluto de la persona y de su vida más allá de los errores cometidos y más allá de la ley que los sanciona. Salva a la mujer de morir, la libera de su pecado y la anima a iniciar una nueva vida. Y también libera a sus fracasados verdugos, pues para todos es la salvación.

8. Conclusiones y desafíos

1. No hay culturas buenas ni malas. Todas, en su constante evolución, participan de los valores y antivalores de los seres humanos que las conforman. "Dios está por encima de las culturas. Jesús en su tiempo habló desde las categorías de su cultura, cumplió todos los ritos, fue el más piadoso de los judíos, pero tuvo una actitud crítica frente a su cultura. El evangelio es conversión, es crisis de todas las culturas y es crítica de todas ellas, incluso de la cultura cristiana moderna. El evangelio es novedad absoluta. Eso de poner al más pequeño como referencia divina cuestiona todo y a toda cultura" (Arnold 2006). ¿Somos nosotros críticos frente a las culturas y a nuestra propia cultura?
2. La cultura andina, aunque está llena de riquezas, tiene deficiencias y ambigüedades. Los/as propios/as y los/as extraños/as estamos invitados/as a amarla y a comprenderla, a entrar en ella sin prejuicios. La cultura andina tiene el desafío de no encerrarse en sí misma, pero sí de enraizarse en su propia riqueza como en un 'humus' y volver siempre a sus orígenes. Además, tiene el desafío de relacionarse con otras culturas (interculturalidad) para entablar un diálogo de igualdad y no sucumbir frente a las culturas dominantes (cf. Zambrano 2006: 97; *Teología India-Memoria* 1998: 160s.). "El gran desafío para la cultura andina será dejar que el evangelio pueda ejercer su función crítica frente a ella" (Arnold 2006).
3. El desafío es también puntualmente para la Iglesia, en especial para sus pastores/as. A lo largo de la historia muchos de ellos –el caso de Latinoamérica es notorio– se han dedicado a criticar, más desde su propia cultura que desde el evangelio, las diversas culturas y ritos de la cultura andina. La tristemente famosa "extirpación de idolatrías" no sólo es cosa del pasado. La Iglesia tiene que dejarse cuestionar por el evangelio y también por el mundo indígena. Éste la llama "a un cambio radical en su manera de vivir y de pensar, que repercuta en su pastoral, teología, liturgia, en todas sus estructuras" (Zambrano 2006: 100). Por ejemplo en la liturgia: "El mensaje de la Iglesia 'oficial' no llega ni impacta porque es un discurso del 'otro' con el cual hay que estar bien, hay que hacer un pacto. Pero los oyentes no son tomados en cuenta, por lo que no se ha dado hasta ahora una integración." (Arnold 2006) "Pienso que cuando los pastores de la Iglesia, concretamente los del Vaticano, se sienten a dialogar con los representantes de las culturas originarias, los escuchen atentamente y oren con ellos, descubrirán el llamado del Espíritu Santo para desmontar tantas instituciones caducas de la Iglesia, para renovar otras, para iniciar nuevos movimientos desde los más pobres y sabios de la tierra y sacudirse del yugo del poder y de su connivencia con los poderosos de este mundo." (Zambrano 2006: 105).
4. No porque en la cultura andina se den prácticas de magia negra, alcoholismo y diversos tipos de violencia, es ella una cultura decaída y decadente, sino siempre aparece emergente y revitalizada. "En el mundo andino hay proyectos y utopías. Es un mundo de tendencia conservadora, pero con utopía. El andino trata de garantizar la armonía mediante la ritualidad. Luego se dice: 'Ojalá me vaya bien'. Y se lanza. En el fondo sus proyectos son liberadores: hacer comercio, estudiar, mejorar la comunidad, progresar. La fiesta de las alasitas marca todo un proyecto." (Arnold 2006; cf. Irarrázaval 1988: 38-41).

Utopía que refuerza la esperanza de las mujeres y los hombres de la cultura andina. Utopía que anima la esperanza de la Iglesia católica en este tiempo de grave involución de la jerarquía. Utopía que fortalece la esperanza de un mundo gravemente herido por el neoliberalismo.

Bibliografía

Albó, Xavier y Quispe, Calixto (eds.)
1987 "Caminos de liberación". En: *Fe y Pueblo* (La Paz) 4 (18).12-26.

Arnold, Simón Pedro
2004 *Ritualidad y cambios. El caso aymara*. Lima: IDEA/CEP.
2006 *Comunicación interpersonal* (25. 04. 06).

Cánepa, Gisela
2004 "Los antropólogos y los sucesos de Ilave: Poder y sociedad". En: *Quehacer*. (Número especial: *¡Furia roja!*). Lima: Centro de estudios y promoción del desarrollo (DESCO). 26-31.

Castillo, Eduardo
2000 *Domesticando la violencia: Linchamientos populares urbanos en América Latina*. Ponencia en el Simposio I, XII Congreso Internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal. Universidad de Chile y Universidad de Tarapacá, Arica 2000. http://www.dlh.lahora.com.ec/paginas/debate/paginas/debate12.htm

Eliade, Mircea
1967 *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.

Fernández, Gerardo
1995 *El banquete aymara: Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol.
1997 *Entre la repugnancia y la seducción: Ofrendas complejas en los Andes del sur*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Gutiérrez, Laura
1993 "Índice de la sección hechicerías del archivo arzobispal de Lima". En: Ramos, Gabriela et al. *Catolicismo y extirpación de idolatrías*. Siglos XVI-XVIII. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. 105-136.

Ibérico, José Luís
1988 *Los fundamentos del pensamiento mágico*. Cajamarca: Los Andes.

Irarrázaval, Diego
1988 "Mutación en la identidad andina". En: *Allpanchis* XX. N° 31. 11-83.

1992 *Tradición y porvenir andino: Visión de la realidad y divinidades*. Lima: IDEA/TAREA.

Juan Pablo II
1990 *Redemptoris missio*. Encíclica.

Lewis, John
1969 *Antropología simplificada*. México: Minerva.

Llanque, Domingo
1990 *La cultura aymara*. Lima: TAREA.
2004 *Vida y teología andina*. Lima: IDEA.

Marzal, Manuel
1988 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Nueva Enciclopedia Sopena
1961 Tomo IV. Barcelona: Sopena.

Oblitas, Enrique
1978 *Cultura Callawaya*. 2da. edición. La Paz: Camarlinghi.

O'phelan, Scarlett
1995 *La gran rebelión en los Andes: De Tupac Amaru a Tupac Catari*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Overgaard, Lisbeth
1976 "Reconciliación entre los aymaras bolivianos". En: *Allpanchis* IX, N° 9. 243-250.

Saignes, Thierry et al.
1989 "Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?". En: *Revista andina* 7. Cusco. N° 1. 83-113.

Silverblatt, Irene
1982 "Dioses y diablos: Idolatrías y evangelización". En: *Allpanchis XVI*. N° 19. 31-47.

Spedding, Alison
1997 *¿Cómo interpretar el sincretismo en el mundo andino?* (ponencia). Primer congreso internacional de cultura andina. Universidad Nacional del Altiplano. Puno.

Teología India-Memoria
1998 *Tercer Encuentro-Taller Latinoamericano* (Cochabamba- Bolivia, 24 al 30 de agosto de 1997). Cusco: IDEA/CTP/IPA.

Theydon, Kimberly
s.f "Domesticando la violencia: El alcohol y las secuelas de la guerra". En: Http://www.idl.org.pe/idlrev/revistas/120/pag56.htm.

Tormo, Leandro
1962 *Historia de la Iglesia en América Latina*. Tomo I. Madrid: Feres-Ocsha.

Torres, Javier
2004 "Ilave: Salvo el poder y los recursos públicos, todo es ilusión". En: *Páginas* XXIX. N° 187. 6-16.

Van den Berg, Hans
1989 *La tierra no da así no más: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos de los Andes*. Ámsterdam: CEDLA.

Widengren, Geo
1976 *Fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad.

Zambrano, Luis
2004 *Teología y ciencias sociales*. Puno: Altiplano.
2006 "Retos de la cultura andina para un mundo y una Iglesia globalizados". En: Duquoc, Christian et al. *Amigos de la vida: Homenaje al teólogo Gustavo Gutiérrez*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas/CEP. 85-106.

Frans Lindenkamp

Sanación en el mundo aymara y en la Biblia

Estudio comparativo de acciones de sanación a partir de *ajay saraqata* (aymara) y la hija de Jairo (bíblico)

Víctor Huacani Cocaure

Resumen

Hoy en día existen cristianos y cristianas que condenan las diferentes actividades de los o las *yatiris*; una de estas actividades es el "llamado del *ajayu*". Sin embargo, las actividades del o la *yatiri* no pueden ser, por ningún motivo, consideradas como satánicas, ya que la razón de su ser es brindar servicio a la comunidad para dar vida. De la misma forma, las actividades que Jesús realizaba fueron rechazadas por la religión judía, pero las actividades que Jesús realizaba daban vida a los necesitados y las necesitadas de las pequeñas comunidades. Las actividades del o de la *yatiri*, al igual que Jesús, demuestran actitudes de servicio de sanación, con elementos muy sencillos y prácticos, como en los ejemplos de *ajay saraqata* (aymara) y la hija de Jairo (bíblico). Ambos restauran las vidas de los empobrecidos y las empobrecidas, ya que se encuentran dentro de la dinámica de construir y vivir en comunidad.

1. Introducción

Dentro de las actividades que realiza el o la *yatiri*[1] figuran los actos curativos, los actos de recuperación de cosas perdidas, de reconcilia-

[1] Según Huanca (1987: 39) el término *yatiri* desde el punto de vista lingüístico proviene del verbo *aymara*, *yatiña*, que significa "saber" o del morfema base *yati*, "él o ella sabe". Estos dos términos connotan conocimiento, por tal razón el nombre *yatiri* significa "alguien que sabe". En este entendido, algunas personas entrevistadas consideran que el o la *yatiri* es una persona que sabe, y a su vez los o las *yatiris* pueden ser hombres o mujeres que con gran sabiduría juegan un papel muy importante dentro de la comunidad *aymara*. Los o las *yatiris* son

ción, de purificación, de servicio a la comunidad para mantener el equilibrio de hermandad, y otros. Estos actos manifiestan conceptos donde la persona y Dios forman parte de cada acontecimiento de sanación[2] realizado por el o la *yatiri* y por parte de la comunidad *aymara*. Para comprender esta problemática presento aquí el resultado de una investigación comparativa entre la sanación por el o la *yatiri* y la sanación (de la hija de Jairo) por parte de Jesús, que se encuentra en (Mc 5: 21-43). He procurado describir cómo ambas actividades se asimilan en un estilo de vida según su comunidad o contexto cultural. En el transcurso de la investigación se muestra el significado del *ajayu* por parte de la concepción cultural andina sobre la persona y también se procura entender el significado de la sanación que Jesús realizó en el caso de la hija de Jairo. Para ello se describió el significado de ambas sanaciones en el propio contexto cultural. Asimismo, considero que la restauración a la vida de la hija de Jairo es un modelo de la actividad sanadora de Jesús, que ayuda a establecer una comparación con una de las obras de sanación realizada por el o la *yatiri*.

Considero que existen muchas sanaciones que dan vida en el mundo *aymara*. Sin embargo, en esta investigación sólo me centraré en la sanidad de la pérdida del *ajayu*[3], porque me parece de mucha importancia analizar esta enfermedad y su sanación con la de Jesús como restitución a la vida de la hija Jairo.

personas muy bien informadas de los acontecimientos públicos y privados de su comunidad como también de las comunidades vecinas. Por su conocimiento tienen comunicación con un número considerable de *aymara* hablantes donde no existen fronteras territoriales.

2 Aunque en castellano, las dos palabras "sanación" y "curación" son prácticamente equivalentes ("sanar" significa 'restituir al o a la enfermo/a la salud, recobrarla'; y "curar" significa 'sanar, recobrar la salud'), en el contexto religioso se usa más el término "sanación", sobre todo en las iglesias evangélicas.

3 El término "pérdida del *ajayu*", es traducido como *ajay saraqata*; esta palabra se emplea cuando una persona está enferma por algún susto o por pisar lugares prohibidos. En especial los niños y las niñas de corta edad suelen enfermarse con mayor frecuencia, porque según el contexto *aymara* pierden su ánimo *ajayu* y los o las *yatiris* lo denominan *ajay saraqata*.

2. *Ajay saraqata* (pérdida del ánimo) y restitución de la vida en el mundo aymara

2.1. La persona en el mundo aymara

En el mundo aymara, la persona es parte integral del *ayllu*.[4] Sus actividades sociales, religiosas, culturales y políticas están centradas en el *ayllu*. Un estudioso considera que el *ayllu* es un "nombre tradicional para un conjunto de familias que viven en un mismo lugar y están vinculadas entre sí por sus relaciones consanguíneas" (Valencia 1998: 123). Los diversos *ayllus* desarrollan diferentes actividades, pero principalmente es la agricultura y el comercio, en menor cantidad, de productos agrícolas, lo que les permite subsistir.

La agricultura se la realiza en un medio árido y es un trabajo muy difícil. Hay que soportar las inclemencias del clima: el calor, el frío, la helada y el viento. El clima parece un elemento adverso a la vida de la persona en el Altiplano y no le permite un desarrollo adecuado. Pero la persona ha logrado construir un sistema cultural que le permite enfrentarse a este clima. El *ayllu* tiene como base social y económica fundamental a la persona. Pero "persona" en el mundo andino significa "pareja": varón y mujer adultos que cooperan mutuamente para consolidar la unidad doméstica y participar en la comunidad.

> "En teoría ni el varón ni la mujer valen más que el otro/la otra, hay una igualdad de relación mutua. Los deberes de la mujer y los del varón se corresponden unos con otros. Desde pequeños están orientados hacia ser persona: *jaqi*. Éste es el modelo. Pero lastimosamente el modelo se queda en un ideal cuya práctica está lejos del modelo, porque hay contradicción entre la vida diaria y el ideal del equilibrio varón –mujer. Entonces si los jóvenes se casan pasan a ser hombre y mujer completos, llegan a ser *jaqi–chachawarmi* (pareja), o sea, llegan a ser uno solo con el matrimonio. Desde el momento en que se casan ya entran como miembros completos a la comunidad." (Mamani 1999: 64-66)

4 Para mayor información, véase a Fernández (1995: 519). Cita de manera textual a Albó, indicando que el *ayllu* es: "Unidad social que agrupa a familias con frecuencia emparentadas en un territorio continuo o discontinuo" (519).

Podemos notar que la persona en el mundo andino significa "paridad"; cuando uno toma la decisión de casarse *(jaqichasiña)*, pasa a ser persona completa y parte de la comunidad, ya que en torno al *jaqi* giran sus actividades cotidianas, como vemos a continuación.

Es cierto que la mayoría de los/as aymaras vive en el Altiplano boliviano; de éstos/as, una parte vive en las comunidades campesinas o *ayllus*. Sin embargo, el *ayllu* de alguna manera pertenece o está ligado al sistema político boliviano y al mismo tiempo es reconocido como costumbre, sin mayor prestigio.[5]

Entre los valores de solidaridad, generosidad y laboriosidad, también se destaca el respeto a los demás como valor de la cultura aymara. Pero este respeto implica reconocer a los demás lo que son. En las comunidades aymaras se tiene esa práctica, por ejemplo de respetar a los mayores. En el Altiplano aymara la persona es respetada siempre y cuando sea modelo de la comunidad. Por ejemplo, el menor debe saludar al mayor: "buen día tío/a". Por eso cuando uno visita el Altiplano y al caminar por los senderos o en el camino es saludado por los menores o en todo caso por los niños y las niñas con el término de "tío o tía", es un reconocimiento que se da en los pueblos a las personas mayores, incluso a las de otras comunidades.

> "... se respeta a las personas de mayor de edad, ancianos, porque son los depositarios del saber comunal; no por el saber aprendido en la escuela sino por el que han conseguido a través de la experiencia" (Llanque 1990: 50).

Se puede afirmar que las personas aymaras nacen con su religión y mueren con su religión. Se debe tomar en cuenta que la religión aymara es un medio para comunicarse y sentir la presencia de Dios. Existen varios medios para comunicarse con la divinidad, por ejemplo, usando los símbolos y las señales orales y escritas. De éstas, la más aplicada es el lenguaje oral, en este caso el aymara, aunque con la influencia del idioma castellano ya que muchos/as son hablantes bilingües.

En conclusión, estos valores culturales nos permiten entender que la persona en el mundo andino, especialmente en el área rural,

[5] De ahí que, para el indígena Felipe Quispe, el "*Mallku*", existen dos nacionalidades: la Bolivia de los ricos, los poderosos, el Gobierno, los empresarios que explotan y la Bolivia de los excluidos, los olvidados, los campesinos.

está centrada en la experiencia de la familia, y para esto tiene que pasar a ser parte de la comunidad a través del casamiento *(jaqichasiña)*, porque la familia es la representación de la persona misma y ésta da garantía y seguridad dentro de la comunidad aymara. En torno al acto del casamiento se puede comprender el inicio de las actividades y responsabilidades posteriores en la comunidad *aymara*, conforme lo explicado anteriormente. Por eso, a un/a joven soltero/a, maduro/a o pasado/a de edad le dicen: *jaqichasxamaya, jan wal sarnaqañataki* ("cásate pues, para que no camines mal").

2.2. El ser humano y sus componentes en el contexto aymara

Algunas investigaciones llegan a considerar que en la comunidad aymara, el ser humano tiene como cinco componentes que son denominados generalmente como "almas". Al respecto, por medio de las investigaciones hechas en la comunidad altiplánica de Irpa Chico, que se encuentra en la provincia Pacajes del departamento de La Paz, se considera lo siguiente:

> "...todo hombre tiene cinco almas: el *ajayu*, el ánimo, el *jayañu*, el *qamasa* y el coraje. El más importante de todos éstos es el *ajayu*, la sombra principal del hombre. Cuando desaloja el cuerpo, la persona se enferma con gravedad y puede llegar a morirse. Dicho fenómeno puede llegar a producirse a causa del susto, y, en consecuencia, la persona se pone inmediatamente nerviosa y temerosa. Otro síntoma de la pérdida del *ajayu* es la aparición en el cuerpo de manchas rojas como si hubieras sido maltratado. El ánimo es la sombra pequeña que todo hombre posee. Es posible perderla a ésta también, pero el llamarla nuevamente es relativamente fácil. La pérdida del ánimo nunca conduce a la muerte porque el cuerpo aún posee su sombra grande o *ajayu*. El *jayañu* es un alma de menos importancia aun. Uno puede perderla también a causa del susto, lo cual se manifiesta en dolores de cabeza y mareos. El *qamasa* se revela principalmente en la habilidad del hombre para impresionar e intimidar a los demás. Un hombre altivo y despótico tiene el *qamasa* grande y fuerte, un hombre tímido es de *qamasa* débil. Como en el caso de las demás almas, el *qamasa* puede perderse. Cuando esto sucede, la persona se deprime y pierde los ánimos y la confianza en sí misma. La última de las cinco almas, el coraje, es precisamente el valor, el alma que ayuda a las personas a enfrentarse con los que tienen *qamasa* grande y fuerte. El que tiene el

coraje bien desarrollado no se asusta fácilmente, casi nunca se enferma, ni tiene miedo de caminar solo de noche. Es audaz y no teme a nadie ni a nada." (Carter y Mamani 1989: 349s.)

En el análisis de este texto se puede percibir la existencia de cierta concepción occidental, de la cual los investigadores de ninguna manera pueden escapar. Así se denota el uso del concepto 'alma' que –como veremos más adelante– tiene otras connotaciones. Pero antes hay que tomar en cuenta qué es el *ayaju* en el contexto aymara. Para llegar a comprenderlo, interpreto lo que dice Carter y Mamani, acerca de las cinco almas que posee la persona aymara:

- El *ajayu*: Es la sombra principal del ser humano; cuando se desaloja del cuerpo, éste puede morir.
- El "ánimo": Es la sombra pequeña que todo ser humano posee, pero su pérdida nunca conduce a la muerte.
- El *jayañu*: Es un alma de menos importancia; si sale del cuerpo, duele la cabeza y da mareos.
- El *qamasa*: Se revela en la habilidad del ser humano aymara para impresionar al débil.
- El "coraje": Es el valor que uno tiene para enfrentarse al *qamasa* débil o fuerte. Y si es el coraje bien maduro, no se enferma.

En los estudios realizados por Carter y Mamani podemos observar que ellos consideran que el ser humano andino posee cinco "almas". Pero al realizar mi investigación he llegado a la conclusión de que el ser humano aymara andino sólo posee dos "almas" que serían: el *qamasa* y el *ajayu*. Es así que, desde el punto de vista lingüístico y recurriendo a algunos diccionarios pude definir cada palabra de la siguiente manera:

- *Ánimo*[6]: esta palabra corresponde al idioma castellano y significa: 'alma', 'psiqué', 'aliento', etc.; en el idioma aymara, "ánimo" se podría traducir como *ajayu*.
- *Jayañu*: esta palabra corresponde al dialecto aymara, hablado por algún pueblo de las provincias Aroma y Pacajes, del departamento de La Paz; por tanto, *jayañu* es un sinónimo de *ajayu* (Layme 1992: 136).
- *Coraje*: esta palabra corresponde al idioma castellano y significa 'ira', 'valor', 'firmeza'. En el idioma aymara, "coraje" se traduce como *qamasa* y no es de ninguna manera otra energía del ser humano.
- *Ajayu*: es un término del idioma aymara que es hablado y aceptado en la mayor parte del pueblo aymara, cuyo significado es el 'ánimo' de la persona aymara.
- *Qamasa*[7]: esta palabra es aymara y se refiere a la persona que tiene más energía, ya sea en la forma de hablar o en la manera de decir.

Analizando de esta manera, se puede decir que *jayañu, ajayu* y "ánimo" se refieren a una misma cosa y de igual forma "coraje" y *qamasa*, sólo que uno es hablado en aymara y el otro en castellano. Por lo tanto, "alma" humana se resumiría en dos que serían: *ajayu* y *qamasa*. El pueblo *aymara* ha tomado muy en cuenta el concepto 'alma' y lo ha integrado para la descripción de algunos de los componentes de la persona; tal vez por ello dicen los investigadores que hay cinco "almas".

Desde mi perspectiva, tal como la persona aymara, tanto el varón como la mujer, se articulan mutuamente, de la misma manera se articulan también el cuerpo de una persona aymara mutuamente con el *ajayu* y el *qamasa*, y algunas veces tienen manifestaciones concretas. Estos dos componentes se encuentran ligados al cuerpo físico *janchi*. El cuerpo es el lugar donde habita el *ajayu* y el *qamasa*; éstos llegarían a constituir la vida de la persona aymara.

Pero, ¿por qué la importancia del cuerpo en el mundo andino? Primero, porque es el lugar en donde residen el *ajayu* y el *qamasa*. Segundo, porque cuanto más fuerte es el cuerpo, más fuerte también es el *ajayu* y el *qamasa*, es decir que el cuerpo debe ser fuerte para que el *ajayu* y el *qamasa* no ahuyenten fácilmente a la persona. De ahí que las personas gordas o adultas pueden hablar fuertemente y son más escuchadas en una reunión. En cambio, las personas débiles o los niños tienden a asustarse o enfermarse, porque su *ajayu* es débil.

Por ello, el cuerpo debe alimentarse bien con productos que producen los campesinos. Cuanto más se alimenta, más fuerte se es.

6 "Ánimo" es una de las cualidades psíquicas que posee el ser humano *aymara* que se traduce para muchos en "espíritu, alma, conciencia, psiqué". Y tiene que ver con el valor, voluntad, aliento. Véase el diccionario Océano 1990.

7 *Qamasa* en el contexto *aymara* significa: carácter, modo de ser, coraje, valor, osadía. atrevimiento, audacia que refleja autoridad. Ver Layme 1992: 219.

Cuanto más fuerza tiene la persona, más puede trabajar; es así que se escucha decir: *jan ch'am jiwt'ayasaw irnaqapxi* ("trabajan sin desfallecer") y aquella persona que no se alimenta es considerada como débil con tendencia a enfermarse o morir y le dicen: *jiwañachi*[8].

Ajayu			
	+ Cuerpo	=	Vida
Qamasa			

Entonces, se puede definir que en el mundo aymara, el *ajayu* y el *qamasa* son dos habitantes que conviven en el cuerpo de una persona. Pero cuando el *ajayu* desaloja el cuerpo, se convierte en "alma"[9]. Por eso el "alma" en la lógica aymara puede pasearse o caminar por lugares conocidos de la persona. Por esta razón, se dice que existen dos energías que son el *ajayu* y el *qamasa*, y el cuerpo es el lugar donde se alojan.

2.3. El "alma" en el mundo aymara o andino

Las enfermedades en el Altiplano aymara tienen varias causas consideradas algunas veces productos del pecado, por el resultado de un embrujo, por un susto fuerte o por pisar lugares sagrados, etc. Existen enfermedades que se curan en la propia casa y en este caso, los padres de familia o las personas mayores son las que realizan el acto de sanación. Pero también existen enfermedades que necesitan de un/a especialista para su sanación. Para la sanación de estas diferentes enfermedades coexiste una variedad de especialistas religiosos/as dedicados/as a la sanación; así, por ejemplo, en las regiones aymaras

8 Esta palabra en *aymara* es un dialecto hablado (prov. Camacho) refiriéndose a aquella persona que va debilitándose físicamente.

9 Gose, (2000: 125), quien cita a Bastien (1978: 45), considera que el alma sería el "principio de vida" y el ánimo el "principio de energía". En esta investigación hay que tomar en cuenta que la palabra "alma" no existía antes de la Colonia, en el pueblo *aymara*, ya que la palabra "alma" viene del pensamiento europeo y es castellana. Sin embargo, la palabra "alma" ha sido incrustada y aceptada como parte del pensamiento *aymara*. De ahí que los investigadores y el pueblo *aymara* toman ciertas categorías sobre el alma.

tenemos al o la *yatiri, luqt'iri, ch'amakani, kallawaya*, etc.[10] Estos/as especialistas en la sanación tratan diferentes enfermedades como ser: *ajay saraqata, khari khari*, etc.

El "alma" en el mundo aymara también tiene ciertas manifestaciones visuales; por ejemplo, el "alma" es vista caminando por otras personas conocidas. Se conocen casos de desdoblamiento de la persona cuando dicen: "he visto a la Juana en el mercado, pero había viajado ella" o afirman que "era ella" quien estaba en la feria. Sin embargo, esa persona supuestamente vista ha estado en otro lugar o estaba durmiendo. Aquella persona que se entera que la persona a la que vio, estaba en otro lugar, suele considerar que esa persona va a morir. Es común en el mundo andino pensar que la persona, antes de morir, recorre espacios conocidos; se suele decir a ello *almaw sarnaqi* ("el alma camina"). Así las "almas" caminan por los cementerios, por los caminos que antes habían transitado, por lugares de la casa, por el patio (se escuchan pasos). También el "alma" se acerca cuando uno está durmiendo y se echa encima de la persona que está durmiendo: *almaw ikxatitu* ("el alma se ha echado sobre mí"). Por lo general, el "alma" se manifiesta o es vista por las noches. Incluso cuando una persona muere y su cuerpo está sepultado en el cementerio, el "alma" de esta persona puede caminar y aparecerse a sus conocidos.[11]

> "Cuando alguien está por morir, se dice que su alma vaga por todos los lugares que ha frecuentado en vida (cf. Stein 1961: 308). Mucha gente en Huaquirca me juraron que habían visto almas en los caminos y por los campos, lejos de los cuerpos enfermos y postrados en cama de sus portadores. Al parecer, estas almas parecen idénticas a la persona con quien están conectadas, y sólo se les distingue por su incapacidad absoluta de ver o interactuar con los vivos. Sordera referente a los saludos de los vivos es la manera más común de detectar estas almas". (Gose 2000: 125).

También podemos decir que el *ajayu* convertido en "alma" en el mundo andino puede abandonar el cuerpo por un momento, mientras que la persona sigue con vida. Por otro lado, el "alma" también

10 La formación de estos especialistas está descrita en los siguientes textos: Fernández (1999); Fernández (1995) y Huanca (1987). Véase bibliografía consultada.

11 Conclusiones hechas en la entrevista al *yatiri* Fermín Quispe (provincia Los Andes), en La Ceja de El Alto, 15 de agosto de 2001.

predestina o da una especie de aviso cuando se aparece a alguien o se manifiesta a alguien y su aviso es que va a morir el cuerpo donde habita; por eso cuando ven a una "alma" dicen: *qhitiy jiwchini* ("¿quién morirá?")

Teniendo ya una definición sobre el cuerpo, *ajayu*, *qamasa* y "alma" en el mundo andino, en esta investigación sólo describiré el caso del *ajayu* como parte de la vida del cuerpo. Para tener un acercamiento preciso a este componente realicé un análisis de un proceso de restitución del *ajayu* a una persona. En las comunidades aymaras, algunas enfermedades corresponden al *ajay saraqata* ("pérdida del ánimo") que se da cuando una persona por alguna razón ha perdido el *ajayu*.

2.4. Enfermedad de *ajay saraqata*

Esta enfermedad se ocasiona a raíz del desprendimiento del *ajayu*, por eso es denominada como *ajay saraqata*[12]. Según las y los andinos/as, y entre ellos/as los/as especialistas religiosos/as conocidos/as como *yatiris*, la enfermedad *ajay saraqata* se produce por diversas causas: un fuerte susto (una caída); una sorpresa violenta; un temor desmedido ligado a una debilidad intrínseca de la persona. Pero además tiene que ver con factores externos como el aprisionamiento del *ajayu* por seres sobrenaturales que están relacionados con lugares especiales que pueden ser: un río, una montaña, un barranco, una quebrada, el cementerio, etc. Se dice que cuando uno duerme en lugares malos, su *ajayu* puede ser arrebatado. El *ajay saraqata* suele ser una enfermedad que ocurre por lo general a los niños, adolescentes y a las personas débiles.

Los síntomas que sienten las personas adultas que tienen esta enfermedad son depresión o pena (*llaki*) e intranquilidad. A los niños les da diarrea, sus ojos se hunden, tienen vómitos, enflaquecen y lloran mucho al dormir. Si esta enfermedad no se atiende a tiempo, la persona que la padece puede morir.

Para curar esta enfermedad se suele hacer un rito, y esto lo puede hacer el o la *yatiri* o también una persona adulta y cercana al enfermo. A este rito se le llama *anim jawsaña*, que significa "llamar al ánimo"[13]. Un informante al respecto dice lo siguiente:

[12] Véase el diccionario de Van den Berg (1985: 14).

[13] "Ánimo" es lo mismo que *ajayu*; ciertas comunidades *aymaras* dicen: *Ajay jawsayam* o *anim jaysayam* que traducido es "hagan llamar a su ánimo".

> "El '*ajay saraqata*' es una enfermedad que se cura sólo por medio de un llamado al *ajayu*... porque se baja del cuerpo el *ajayu*, y cuando su *ajayu* se baja del cuerpo, el cuerpo del niño se va debilitando y ya no puede hacer nada, se queda como sin ganas, entonces el cuerpo ya no quiere comer, ya no recibe comida; por eso cuando un niño come, de poco rato ya empieza a vomitar... porque el cuerpo no recibe alimento".[14]

Según este comentario, se puede notar, en el contexto aymara, que el *ajayu* tiene un valor ligado a la vitalidad del cuerpo del ser humano. Siguiendo a Gose se puede afirmar que sin el *ajayu*, la persona no tiene una vida activa, está sin energía, y por eso se enferma y llega a la inactividad. Sin embargo, Riveros va más allá al considerar al *ajayu* como "fuerza vital":

> "El *ajayu* es la fuerza vital que anima el cuerpo y le permite moverse y actuar; esto es lo que muere en el momento del deceso... La pérdida de éste causa la enfermedad" (Riveros 2000: 58).

De esta manera, se afirma que el *ajayu* es la energía que da actividad al cuerpo; sin el *ajayu* el cuerpo carece de actividad. Entonces, el *ajay saraqata* implica una ruptura que lleva a una vida no plena y a un debilitamiento del cuerpo físico. Además, el enfermo de *ajay saraqata* no puede compartir la comida, es decir, no puede socializarse con los demás de una forma activa, de tal manera que el cuerpo humano no responde a las necesidades y expectativas de la familia ni del cuerpo social, que es la comunidad. Cuando una persona está con *ajay saraqata*, generalmente si es niño o niña, las personas aymaras suelen darse cuenta de la enfermedad con cierta facilidad, pero a veces es difícil, por lo que se recurre a la o al *yatiri*.

2.5. Diagnóstico de la enfermedad

Para diagnosticar si una enfermedad corresponde al *ajay saraqata*, se consulta generalmente al o la *yatiri*. Éste/a es una persona de confianza, a la que se le presenta a la o al enfermo/a o al menos se le relata su

[14] Entrevista realizada al *yatiri* Francisco Mamani, de la provincia Camacho en la Ceja de El Alto, 15 de agosto de 2001.

estado. Para establecer el diagnóstico, el o la *yatiri*, en confianza, pregunta a la o al paciente: "¿qué te ha pasado, te has asustado, has dormido tranquilo...?". La enferma o el enfermo, si puede, contesta; pero si es un niño, por lo general no contesta. Sin embargo, uno de los acompañantes más cercanos a la o al enfermo/a puede responder; acudiendo a su intuición, hablará de algunas hipótesis y relatará las dolencias del enfermo o la enferma.

El o la *yatiri*, a partir de las respuestas iniciales y de otras informaciones pertinentes, leerá la coca sobre un *tari*[15]. El procedimiento suele ser de la siguiente manera: hace tres cruces sobre el *tari*; insufla tres alientos a la hoja de coca; se santifica haciendo una señal de la cruz; mientras va tirando las hojas de coca repite: *surti, surti, surti, kunas, kunas, surti...* ("suerte, suerte, suerte, ¿qué es?, ¿qué es?, suerte"), etc. Luego, va marcando algunas hojas mientras van cayendo; para ello se detiene un momento, observa detenidamente las hojas y otra vez prosigue, diciendo: *wi, wi* (es como decir: "así es"). De esta manera, se produce la lectura de las hojas de coca hasta que al final logra descifrar las causas que originaron la enfermedad y de esta manera saber si corresponde al *ajay saraqata*.

En caso de que se diagnostique *ajay saraqata*, entonces nuevamente se pone a leer, pero esta vez para saber cómo debe ser el tratamiento y las acciones para la curación de la persona. Si la enfermedad tiene como causa un lugar especial, entonces se definirá qué cosa hay que entregar en el lugar donde ha sido aprisionado el *ajayu*. Cuando la enfermedad es bastante avanzada, se suele pedir *waxt'a*[16], pero si no es grave o se ha producido recientemente, entonces se piensa que el lugar pedirá sólo una "incensada"[17], o una *ch'alla* con vino y alcohol. Una vez que se confirma todo, se fija el día y la hora para el rito de *ajay jawsaña* ("llamar el ánimo"). Esta consulta para el ritual se puede hacer en la casa del enfermo o la enferma o en la casa del o de la *yatiri*. El pago al o a la *yatiri* por la consulta puede ser en dinero o en especies, por lo general se le ofrece una cantidad de coca y cigarros, parte de ello lo utiliza para leer y para su *akhulli*[18]. Es aquí donde se termina la consulta a la o al *yatiri*.

15 *Tari* es una prenda andina tejida de diferentes colores, por lo general tiene una medida de 50 x 50 cm. Esta prenda tiene diferentes usos como ser: amarrar el fiambre, amarrar la coca y muchas veces se utiliza para colocar implementos rituales. Layme (1992: 244).

16 *Waxt'a*, desde el punto de vista religioso significa acto ceremonial de dar una ofrenda a la *Pachamama* (madre tierra) para apagar la sed de los seres sobrenaturales (Van den Berg 1985: 204).

2.6. La sanación como restitución de la vida

En el proceso de restitución de la vida activa de la o del paciente, el enfermo o la enferma debe estar en la cama. El rito generalmente suele realizarse alrededor de la medianoche. La familia debe tener en casa los siguientes elementos a disposición: vino, alcohol, *ch'ullu* (gorra) o alguna prenda íntima del paciente. Pero un o una *yatiri* considera que si el o la paciente es mayor de edad o ya ha estado enfermo/a mucho tiempo, entonces se necesitan otros elementos que deben ser tomados en cuenta aparte del *ch'ullu*, alcohol y el vino, como: el incensario, cuchillo, copal, incienso, *untu*[19], *q'uwa*[20], etc.

En el caso de un/una enfermo/a que está a tiempo, el o la *yatiri* para poder llamar su *ajayu* del o de la paciente[21], lo primero que hace es una pequeña libación con el alcohol dirigiéndose a la *Pachamama* diciendo *suma urakipanaya* ("en buena hora"), posteriormente toma la prenda del/de la enfermo/a, y sale hacia fuera, puede ser al patio o a un rincón del lugar, y empieza a llamar el *ajay*u de la o del paciente. Un *yatiri* de la Ceja de El Alto llamaba de la siguiente manera: *ajayus, animus, corajes, jutxam, jutxam...*(nombre del paciente), *kawinktasa, thakinktacha, qullunktacha, qurpanktacha, jawiranktacha,...animus ajayus corajes jutxam, jutxam...* ("*ajayu*, ánimo, coraje, vuelve, vuelve..., ¿dónde estás, estás en el camino, estás en el cerro, estás en la quebrada, estás en el río?..., *ánimus, ajayus*, corajes, vuelve, vuelve").[22] Se llama al *ajayu* con el mismo nombre del/de la enfermo/a y se lo hace de

17 Para las curaciones se usa el incienso. Éste es considerado como algo sagrado, como comida de Dios, que puede curar enfermedades (Van den Berg 1985: 66).

18 De acuerdo con Layme (1992: 139), se comprende por *akulliña* la forma de sacar el zumo a la hoja de coca con la saliva. *Akulli* no es mascar la coca ni triturar la coca, sino es un momento de *akullicar* (presionar la coca con la boca) con un motivo de dialogar y pensar sobre algo de importancia.

19 *Untu* es el cebo seco de llama andina.

20 *Q'uwa* es un arbusto de color verde, aproximadamente de cincuenta centímetros, que crece en el Altiplano, y tiene un olor fuerte. Se usa para los sahumerios junto a otros ingredientes como la cópala.

21 Otros enfermos están tan mal que se considera demasiado tarde para la curación.

22 Para mayor información véase el texto de Flores (1999: 102).

manera repetida ayudándose con la prenda del/de la enfermo/a. Cuando presiente que el *ajayu* de la o del paciente está en la prenda, empieza a envolver ésta y entra al dormitorio. En ese instante, todos los familiares están atentos y en silencio para presenciar al o la *yatiri*. En forma muy cariñosa se acerca a la o al enfermo/a y coloca el *ch'ullu* o la prenda en la cabecera de la o del paciente, y haciendo una libación con el vino y el alcohol dice: *yasta, ajayux purinxiw*... ("ya ha llegado su ánimo"). En ese instante la o el *yatiri* se va a su casa, pero antes deja las recomendaciones de que nadie debe salir de la casa hasta el día siguiente.

Sin embargo, quiero hacer notar que el llamado del *ajayu* no se realiza siempre de la misma forma como se ha relatado, sino que existen diferentes formas de llamar, ya que también se puede llamar el *ajayu* del/de la enfermo/a por medio de otras personas que sean más cercanas a la o al paciente[23] o como también puede ser en diferentes circunstancias de espacio.

> "...es frecuente que cuando un niño se cae, la madre sale por la noche con una ropa o gorro, alguno (sic) dulce o golosina que le guste y llama su ánima diciendo 'vénte, vénte' (el nombre del niño), también una persona adulta puede perder su ánima debido a que tuvo una caída de pequeño y no se llamó su ánimo, o por un gran susto. La persona que pierde su ánimo se ve desganada, sin fuerzas para hacer nada y con inseguridad en el modo de actuar, sólo el *yatiri* puede curar a través de ciertos procedimientos rituales." (Riveros 2000: 58).

De esta manera se restaura el espíritu o el *ajayu* de la o del paciente. Al día siguiente, el enfermo o la enferma empieza a ingerir comida, o a pedir agua y alimento. Entonces la familia del o la paciente entiende que su hijo/a o su familiar se ha restaurado de su enfermedad; se puede decir que la restauración del espíritu es un proceso de una noche hasta el día siguiente.

[23] Cercano al o la paciente, se comprende por aquellas personas o familias que estiman más al o a la enfermo/a, el o la que le quiera más, puede ser su mamá, su papá o su abuelo, etc.

3. Restitución de la vida en textos bíblicos del Nuevo Testamento

Jesús fue como todos nosotros, un hombre marcado por la geografía y la cultura de su país; estuvo sometido a las condiciones sociales y religiosas; fue partícipe de los conflictos políticos ocasionados por la dominación del Imperio Romano. Palestina estaba sometida a Roma en la época de Jesús.[24]

Si nos preguntamos ¿cómo llegó a esta situación? y ¿cuál era la condición de los judíos en el imperio? Al responder llegaremos a comprender que la vida de los judíos pobres no era nada fácil debido a la dominación del Imperio Romano. Espero demostrar cómo al restituir la vida de los judíos y las judías, también se restituye la sociedad cuando padecen de alguna enfermedad. La sociedad judía había desarrollado el sistema religioso basado en los códigos de pureza e impureza que ocasionaba divisiones sociales.

3.1. Los/as enfermos/as excluidos/as por la sociedad de Marcos

En el mundo judío existían algunas leyes que excluían a la gente de la sociedad, por ejemplo, el adorar a otros dioses, la menstruación de las mujeres, el hecho de estar enfermo, etc., se consideraba como inmundo o las personas eran culpadas de pecado. Hay que tomar en cuenta cómo los/as enfermos/as eran excluidos/as por la sociedad, así es el caso cuando un leproso le pidió a Jesús: "si quieres puedes sanarme" (Mc 1: 40). La lepra no sólo era una enfermedad común, sino que era condenada por la ley judía; por tanto, los leprosos tenían que vivir fuera de la ciudad, se podría decir que estaban conscientes de que ya no pertenecían a la sociedad judía.[25]

Por otro lado, los invidentes eran considerados como personas excluidas por la misma sociedad; por ejemplo, el ciego de Jericó. "Bartimeo el ciego,... estaba sentado junto al camino mendigando" (Mc 10: 46). Otro ejemplo de los excluidos por causa de la enferme-

[24] Para su mayor información, véase Pikasa (1990: 125-133).

[25] Ver, comentario de la *Biblia Latinoamericana* (Católica) de Levíticos 13 y 14 en la que dice: "La lepra, enfermedad tremenda y contagiosa, exigía que se apartara al enfermo de la comunidad. El leproso es impuro; es decir no puede participar de la vida pública ni religiosa".

dad es el caso del paralítico que relata el evangelio de Marcos en el capítulo dos.

Podemos notar que los/as enfermos/as eran excluidos/as de la sociedad por la ley judía de una manera muy significativa, pero también notamos que Jesús rompió esa estructura o ese sistema religioso opresor que discriminaba a los/as enfermos/as de ese entonces.

3.2. La sanación de la hija de Jairo como restitución de la vida (Mc 5: 21-43)

3.2.1. Jesús y la multitud

> "Pasando otra vez Jesús en una barca a la orilla, se reunió alrededor de él una gran multitud; y él estaba junto al mar" (Mc 5: 21).

El evangelio muestra un Jesús que estaba reunido con una multitud o con un pueblo, junto al mar. El autor procura hacer comprender que Jesús está presente junto a la tierra, al mar y al cielo, haciendo notar que estos tres componentes naturales se unen en la formación de la vida del ser humano, en el mundo judío. La tierra era importante para el pueblo judío; sin tierra no podían vivir, por eso era la lucha para conseguir tierra. El cielo era el lugar donde habita Dios, y el mar que se compone de agua, era parte de la vida del pueblo judío.[26] Jesús junto a estos tres componentes naturales estaba esperando alguna pregunta para poder responderla.

> "Y vino uno de los principales de la sinagoga, llamado Jairo; y luego que le vio, se postró a sus pies, y le rogaba mucho, diciendo: Mi hija está agonizando enferma; ven y pon las manos sobre ella para que sea salva, y vivirá. Fue, pues, con él..." (Mc 5: 22-24).

Una persona que dirigía la sinagoga[27] llamada Jairo, se postró a los pies de Jesús como reconociendo la autoridad y el poder de Jesús.

26 Aunque para los judíos el mar era un lugar donde habitaba el mal. Jesús caminó sobre el agua, eso quiere decir que Jesús venció al mal.

27 Hay que tomar en cuenta que un hombre principal de la sinagoga era una persona que sabía bien la ley de Moisés, por tanto, como cualquier otro podía decir: "Jesús no es un profeta digno", porque éste comía con los pecadores. Pero hace notar que Jairo acudió, por último, a Jesús como obviando el sistema religioso

Reconoció que Jesús podía solucionar su problema, por eso Jairo le rogó mucho diciendo: "Mi hija está agonizando". Es probable que Jairo acudiera a cierta cantidad de médicos. Sin embargo, no encontró solución a su problema, por eso se acercó a Jesús cuando su hija estaba a punto de morir. Le pidió que ponga la mano sobre su hija para que sea sanada y pueda vivir mucho tiempo. El poner la mano sobre uno era para ungir y dar autoridad. En este caso, se pide que ponga la mano sobre una niña para que esta pequeña pueda vivir. Jesús escuchó atentamente y se fue con Jairo dejando el lugar y su discurso.

Posteriormente hubo una intervención de otra sanación; era el caso de la mujer con flujo de sangre. Era una mujer a la que se le iba la vida, la sangre le fluía. Además era considerada impura permanente, estaba excluida totalmente del templo y de la sociedad. Esta mujer representaba la fe de los/las que estaban silenciados/as por el sistema. Al contrario de la hija de Jairo, era ella quien tomó la iniciativa y procuró ser sana. Jesús pasó a ser un intermediario. Esta lectura nos hace comprender que en Jesús había diferentes formas de poder servir a la sociedad y además él era muy requerido en medio de quienes le comprendían y entendían su ministerio.

3.2.2. Encuentro personal con Jairo

> "Mientras él aún hablaba, vinieron de casa del principal de la sinagoga, diciendo: Tu hija ha muerto; ¿para qué molestas más al Maestro? Pero Jesús, luego que oyó lo que se decía, dijo al principal de la sinagoga: No temas, cree solamente." (Mc 5: 35-36).

Vinieron de la casa de Jairo (a Marcos no le interesa los nombres de quienes vienen a darle la noticia) y le dijeron: "tu hija ha muerto", tratando de decir que todo había terminado y que no había más remedio. Sin embargo, Jesús le dijo: "No temas, cree solamente". Jesús, para sanar o solucionar el problema de Jairo, le pidió que tenga fe en él y en su procedimiento.

del pueblo judío, sin importarle su puesto o que le podían condenar sus principales autoridades de la religión judía. Sin embargo, acudió a Jesús, porque comprendió que era más grande el amor que sentía hacia su hija de 12 años.

"Y no permitió que le siguiese nadie sino Pedro, Jacobo y Juan, hermano de Jacobo" (Mc 5: 37).

En el camino parece que mucha gente tampoco creía en Jesús y en su sanación, por eso no admitió que nadie le siga. El texto también hace entender que Jesús tuvo su forma de actuar para dar vida a la hija de Jairo. Sólo admitió a Pedro, Jacobo y Juan para que le acompañen hasta el lugar donde se encontraba la hija de Jairo.

"Y vino a casa del principal de la sinagoga, y vio el alboroto y a los que lloraban y lamentaban mucho" (Mc 5: 38).

Al llegar, la gente estaba lamentando la pérdida de la vida de la hija de Jairo; hicieron entender que para ellos todo estaba perdido.

"Y entrando, les dijo: ¿por qué alborotáis y lloráis? La niña no está muerta, sino duerme." (Mc 5: 39).

Jesús estaba seguro de sí mismo y de lo que iba a hacer. Según Gnilka:

"...Jesús toma la iniciativa. Hace ver claramente que el ruido de lamentación es completamente inoportuno porque la niña duerme, no está muerta. Se entendió esta afirmación al pie de la letra puesto que Jesús se dirige a la niña como a una persona que duerme" (1995: 25).

Para Jesús, la muerte sólo es un sueño; quizá la confirmación de esto se nota cuando dice que "Dios es un Dios de vivos y no de muertos" (Mc 12: 27). Jesús echa fuera a la gente que se burla de él, y sólo permite el ingreso de unos cuantos, precisamente al padre y la madre de la niña y a sus acompañantes. Como tratando de hacerlo en privado o sólo con quienes creían en lo que Jesús podía hacer para despertar a la hija de Jairo.

3.2.3. El despertar de la niña

"Y se burlaban de él. Mas él, echando fuera a todos, tomó al padre y a la madre de la niña, y a los que estaban con él, y entró donde estaba la niña." (Mc 5: 40).

Antes de la restauración, Jesús encontró burlas por segunda vez, pero esta vez fue la gente que estaba en la casa de Jairo. Otra vez admitió sólo a los familiares más cercanos, en este caso a los progenitores de la niña, y a sus acompañantes; sólo ellos ingresaron al lugar donde estaba la niña.

"Y tomando la mano de la niña, le dijo: *Talita kumi*; que traducido es: Niña, a ti te digo, levántate" (Mc 5: 41).

Jesús usó uno de sus varios medios de curación; en este caso tomó la mano de la niña como contacto físico y usó el poder de la palabra para poder dar vida. El contacto físico y el uso de la palabra eran importantes ya que de ese acto dependía la vida de la niña que estaba sin vida.

Seguramente el contacto físico en tiempos de Jesús era importante, como también el uso de la palabra en otro idioma. *Talita kumi*, traducido es "niña, levántate", significa 'despertar o levantarse del fracaso o de la pérdida de la vida'. Levantarse para poder vivir. Según Delorme, referente al uso de las palabras mágicas, dice lo siguiente:

"...a los taumaturgos paganos les gustaban mucho las fórmulas mágicas pronunciadas en lenguas extranjeras; aquello formaba parte del ambiente extraño en que se realizaba la curación. Pues en nuestro relato Marcos reproduce la palabra de Jesús pronunciada en arameo, con la que realiza el milagro: '*Talita kumi*', que da a los oídos del lector griego la impresión de una fórmula extraña, no ya con sentido mágico puesto que le traduce inmediatamente..." (Delorme 1995: 50).

Comprendemos que en las épocas de Jesús se usaban muchos símbolos para poder restaurar la vida de un/a enfermo/a o para algún acto significativo. Jesús restauró la vida de esta niña con la palabra. Pudo ser una palabra extraña (no era extraña para los judíos ya que ellos hablaban arameo, pero sí era extraña para la comunidad de Marcos) en medio de ellos. Sin embargo, servía para poder dar vida.

"Y luego la niña se levantó y andaba, pues tenía doce años. Y se espantaron grandemente" (Mc 5: 42).

Posterior a esta restauración, la gente se espantó porque era una vida que se estaba restaurando, y no era una vida de un recién nacido ni de una anciana, sino era la de una niña, ya que en esas épocas una niña de doce años significaba el ingreso a otro estado: el poder dar otra vida (ser madre y ser una mujer fértil que podía tener varios hijos). Entonces se estaba restaurando una vida que podía dar otra vida.

> "Al cumplir los doce años, el niño se convierte en persona mayor, está obligado a cumplir la ley y puede leerla en la sinagoga... La hija, entre los 12 y los 12 años y medio, es una adolescente que el padre tiene que casar absolutamente, ya que a partir de entonces se hace plenamente mayor..." (Saulnier y Rolland 1993: 46).

No sólo las mujeres de doce años podían ser consideradas como personas mayores, sino también los varones que cumplían esta mayoría de edad, eran considerados como personas mayores y podían cumplir las obligaciones de la sociedad.

> "Pero él les mandó mucho que nadie lo supiese, y dijo que se le diese de comer." (Mc 5: 43).

Jesús pidió que se le diese de comer. "Dar de comer" significa: dar vida al cuerpo por medio del alimento. La comida era importante para que el cuerpo de esa niña pueda fortalecerse y pueda caminar y sonreír, además con el cuerpo vivo podía socializar con los demás. La restauración de la hija de Jairo era una impresión fuerte para ellos, era algo nuevo que no habían visto, aunque habían llegado a conocerlo. Jesús articuló con su palabra o con su llamamiento, dio vida articulando el cuerpo con el espíritu de la niña.

Al concluir este capítulo se ve que Jesús devuelve la vida a la hija de Jairo, un líder de la sinagoga. La sinagoga condenó a la exclusión y muerte lenta a la hemorroisa. Ni la hemorroisa (mujer adulta) ni la niña mujer (hija de Jairo) podrían tener descendencia, si no llegarían a sanar. Si no hubieran tenido descendencia, habrían estado condenadas a doble muerte y hubieran desaparecido totalmente, lo que resulta grave para los judíos. Jesús planteó una novedad: la muerte como sueño y la posibilidad abierta a todos/as de despertar y restaurar la vida. La palabra de Jesús es como aliento de vida *(ruah)*. El verbo que hace a la carne vivir.

4. Reflexiones comparativas sobre ambas sanaciones

4.1. Relación entre los roles de la o del *yatiri* y Jesús

El o la *yatiri* viene marcado/a por una fuerza extrahumana. Su elección no depende de cierta comunidad, tampoco de la voluntad humana, ni por la familia. Sino su elección se confirma por la caída del rayo o por anormalidades físicas de nacimiento (*suxtalla*, *kayulla*, *ispalla*, labio leporino, etc.)[28], consideradas como señales de elección divina[29]. Desde la óptica cristiana, el o la *yatiri* es elegido/a por la voluntad de Dios. Si bien los o las *yatiris* son desarticulados/as y luego rearticulados/as por la caída del rayo (algunos/as son *yatiris* por nacer con anomalías físicas como dijimos anteriormente), se puede decir que la lectura de esos fenómenos naturales denota el rol que debe cumplir el o la *yatiri* en la comunidad: él/ella debe trabajar para articular al cuerpo comunal y al cuerpo familiar, ya que Dios ha hecho lo mismo con él/ella. Esto hace comprender que su elección para ser *yatiri* es por medio de señales, y estas señales se dan por gracia de Dios.

En el caso de Jesús, éste es elegido y consagrado por el Padre, como dice el evangelio: "Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo complacencia" (Mc 1: 11), o "Éste es mi Hijo amado; a él oíd" (Mc 9: 7).

La consagración para ser *yatiri* se realiza en lugares sagrados, como ser: las *apachitas*, lugares altos considerados como calvarios.

> "Los individuos que asumen cargos de liderazgo espiritual, como *yatiri*, *qulliri*... no sólo tienen que demostrar alguna señal que hayan sido escogidos para semejante privilegio, sino tienen que servir como aprendices y hasta recibir una transferencia formal de poder de sus maestros. La transferencia consiste en preparar un hilo de llama torcido al revés (al lado izquierdo) y en presentarlo durante una ceremonia nocturna" (Carter y Mamani 1982: 305).

La consagración se da en el proceso de práctica junto a otros u otras *yatiris* de experiencia; tienen que pedir cierto permiso a lugares

---

[28] *Suxtalla* es cuando el niño nace con seis dedos, puede ser en la mano como en el pie. *Kayulla* es cuando uno nace de pies del vientre de su madre. *Ispalla* es cuando nacen gemelos o mellizos.

[29] Véase el texto de Huanca (1987: 55-57).

sagrados, como también a sus propios maestros de experiencia o tienen que ser sometidos/as a una prueba.

> "Este hombre tocado por el rayo se va en el mes de agosto al cerro *pachjiri* acompañado de cuatro a cinco *yatiris* experimentados... los *yatiris* nuevos piden permiso a todos los *yatiris* presentes. Si no se piden perdón y permiso es negada la práctica... (P'axi, Quispe y otros 1986: 8).

La consagración de Jesús comienza con la apertura del cielo y el Espíritu que baja sobre Jesús: "...Después que fue bautizado, subió luego del agua; y he aquí los cielos le fueron abiertos y vio al Espíritu de Dios que descendía como paloma, y venía sobre él" (Mc 1: 10). Desde la concepción de la comunidad de Lucas, Jesús estaba consagrado para los/as excluidos/as. "El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos" (Lc 4: 18). También se puede decir que la consagración se dio cuando Jesús emprendió una caminata hacia el desierto guiado por el Espíritu y se enfrentó con la tentación. Estuvo cuarenta días y cuarenta noches, donde pasó pruebas que le permitió su ministerio en Palestina.

> "La tentación nos demuestra experimentalmente que este personaje tan poderoso, una vez revestido del Espíritu, tiene el poder de vencer a Satanás y por ello la posibilidad de inaugurar una forma de vida paradisíaca... el desierto es especialmente el lugar de la cercanía de Dios, y en esto se relaciona con una tradición bíblica muy antigua... de igual manera, en San Marcos, el desierto es el lugar donde Jesús se complace en retirarse para orar (Mc 1: 35-45) lugar de proximidad con Dios, es también lugar de tentación" (Duquoc 1981: 57-58).

Jesús al volver del desierto vino con una energía de visión para poder servir a las comunidades durante su ministerio; el o la *yatiri* también vuelve con una energía después de la prueba para poder servir a las comunidades andinas. De este modo, se puede hacer cierta comparación entre el o la *yatiri* y Jesús:

El o la *yatiri*	Jesús
1. Tiene la opción de servir a su comunidad, ayudar a los/as necesitados/as, curar a los/as enfermos/as, realizar ritos y ofrecer ofrendas.	1. Tuvo la opción de servir a su comunidad, ayudar a los/as necesitados/as, curar a los/as enfermos/as, realizar milagros:
2. Es elegido por la divinidad, por ciertas señales físicas.	2. Fue elegido por Dios Padre y Espíritu.
3. Realiza su proceso de consagración y formación en lugares sagrados junto a otros u otras *yatiris*.	3. Realizó su consagración por el bautismo y en el desierto por cuarenta días y noches.
4. Es instruido/a por los o las *yatiris* de más experiencia para poder servir a su pueblo, por medio de oraciones, libaciones y ofrendas.	4. Fue instruido en las sinagogas y reflexionó frente a experiencias de la vida religiosa de su pueblo, para servir por medio de su mensaje y milagros de sanación.
5. En sus obras lucha contra el mal, para dar salud y vida a la comunidad andina.	5. En sus obras luchó contra el mal, para dar salud y vida en su comunidad.
6. Es acogido/a por la gente pobre, pese a estar ligado/a al sistema del poder.	6. Fue acogido por la comunidad empobrecida, pese a estar ligado al poder religioso judío.
7. Cree en el Dios de la naturaleza y en el Dios de los cristianos (sincrético).	7. Creyó en Dios Padre de los judíos del Antiguo Testamento.
8. Sus obras son públicas.	8. Sus obras fueron públicas.
9. Sus enseñanzas son personales y comunitarias.	9. Sus enseñanzas fueron personales y públicas.
10. Sus obras son recompensadas con especies o dinero.	10. Sus obras fueron recompensadas con especies o dinero, por eso tenía un tesorero.
11. Los resultados dependen de la fe del necesitado.	11. Los resultados dependían de la fe del necesitado.

4.2. La sanación en la periferia

El o la *yatiri* tiene el don y el rol especial de curación, sanación, etc., que la divinidad le ha otorgado, del mismo modo que el don de Jesús otorgado por Dios Padre para cumplir su ministerio: enseñando, sanando y predicando por lugares alejados de la ciudad principal.

> "La actividad de Jesús, que sana y remedia adversidades de todo tipo, se desenvuelve en el Evangelio de Marcos en dos zonas geográficas antagónicas... la línea divisoria entre ambas zonas la mar-

> ca el lago Genesaret: al oeste, territorio judío; al este territorio pagano... en territorio judío tiene doce milagros de Jesús, de los que once suceden en Galilea (norte del país) y sólo uno en Judea (al sur)... Jesús elige, por tanto, como lugar privilegiado de sus milagros, en su mayoría curaciones y exorcismos, la periferia de Israel, la provincia de Galilea, en el norte llamada despectivamente Galilea de los gentiles o paganos" (Peláez 2000: 37-42).

Jesús practicó su sanación en lugares periféricos donde había pobreza y miseria, por eso Jesús dijo: "Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos. No he venido a llamar a justos, sino a pecadores" (Mc 2: 17).

De la misma manera, los o las *yatiris* hacen su práctica curativa en los lugares más alejados de la ciudad, donde hay pobreza, donde la medicina moderna no llega; desde ahí la o el *yatiri* está para servir a su comunidad y a otras personas que acuden a él/ella .

Por otra parte, para la comunidad de Marcos, con Jesús llegó el Reino de Dios, como dice: "El tiempo se ha cumplido, y el Reino de Dios se ha acercado; arrepentíos, y creed en el evangelio" (Mc 1: 15). El Reino de Dios, para la comunidad de Marcos, consistía en la manifestación del reino del amor donde ciegos ven, cojos andan, leprosos quedan limpios, los muertos resucitan y se anuncia a las y los pobres la buena noticia. De esta manera, Jesús rearticuló la vida de los judíos y las judías empobrecidos/as.

El o la *yatiri*, del mismo modo, realiza obras de sanación, de consejería, exhortación, restauración del *ajayu*, etc. El modo cómo realiza Jesús la sanación es algo diferente a la que el o la *yatiri* realiza, aunque ambos usan ciertas actitudes particulares. En el caso del o de la *yatiri*, se usan las libaciones, las expresiones corpóreas, la expresión verbal, las ofrendas, acompañadas por la coca, plantas medicinales, etc., según el contexto y la situación. En cambio, Jesús por lo general dijo: "Tus pecados te son perdonados". Pocas veces usa algún instrumento material como el lodo, generalmente utiliza expresiones verbales como la oración, el poder de su palabra y el gesto de tocar con sus manos. El objetivo de la sanación del o de la *yatiri*, como el de Jesús es devolver la salud a la o al enfermo/a.

La sanación que realiza Jesús y el o la *yatiri* se entiende en el marco de comprensión cultural. Tanto Jesús como el o la *yatiri* son agentes endógenos, que desde las propias categorías mentales de su

pueblo realizan procesos de sanación que a su vez tienen un mensaje claramente político: se requiere sanar a la sociedad enferma que produce el mal.

Se decía que las causas de la enfermedad en el mundo judío eran producto del pecado, por lo cual los/as enfermos/as estaban apartados/as de la sociedad, ya que la enfermedad los/as hacía impuros/as. En este caso, los/as enfermos/as esperaban físicamente la muerte y socialmente ya estaban muertos/as en vida. Esto se puede notar mejor en los leprosos, porque no tenían acceso al templo, a la sinagoga ni a la vida normal de los demás. En el caso de las comunidades *aymaras*, las enfermedades también tienen un origen externo. Por ejemplo, cuando se pisan lugares prohibidos, las personas se enferman de *katja*[30], dolor de cabeza, vómitos. Por lo general, la o el enfermo/a no puede llevar una vida normal, por último está condenado/a a morir. El problema es quién lo/la cura. Jesús usa para curar el poder de la palabra, dependiendo de la fe de la o del enfermo/a; el o la *yatiri* usa el poder de la palabra, como también usa los ritos por medio de los sahumerios. En el caso de Jesús se descarta cualquier interpretación mágica porque depende de la fe: "Hija, tu fe te ha salvado" (Mc 5: 34). En el caso del o la *yatiri* interviene la fe; sin embargo, viene acompañada de oraciones dirigidas a los lugares sagrados y éstos están materializados en los platos, en la coca, donde se hace una oración dialogal como si fuera una persona. Es así que hay que interpretar las ofrendas dadas por el o la *yatiri* como una oración materializada, porque los ingredientes que componen los platos para la ofrenda expresan la vida misma del lugar.

4.3. La restitución de la vida por parte de Jesús y del/de la *yatiri*

En la comunidad de Marcos se ha podido comprobar que la mujer enferma era excluida por la sociedad. En el caso de la hija de Jairo, la niña tenía algo de valor por tener doce años, edad donde la niña podía ser mujer. Sin embargo, estaba enferma, por eso su papá (Jairo) pidió a Jesús su sanación pese a que por la cultura y por la ley de

[30] Layme (1992: 178), considera lo siguiente: "*katja* es agarrado por la tierra o el lugar donde se asustó. Susto o salto violento del ánimo o fuerte impresión en el que se pierde uno de los espíritus y que por cuya causa la víctima entra en un estado depresivo alarmante".

Moisés era absurdo que el jefe de la sinagoga esté acudiendo a Jesús. Porque un jefe de la sinagoga no podía estar al margen de la ley de Moisés; sin embargo, Jairo como jefe de la sinagoga rompió el sistema religioso judío, y acudió a Jesús. Y Jesús no le rechazó.

> "Los fariseos tomaron consejo con los herodianos contra él para destruirle" (Mc 3: 6).

Jesús ya era rechazado por el sistema religioso, pero la gente del pueblo acudía a él, rompiendo con ello el sistema oficial, de prestigio y autoridad en el mundo judío. De igual manera se puede decir de las personas que acuden al o la *yatiri*, de la gente del pueblo que rompe la voz oficial del que impone un tipo de medicina, porque esta medicina moderna para el pueblo aymara significa mucho dinero, y si no se consigue dinero, se pierde la esperanza de vivir. De esta forma, se impone un tipo de organización social que discrimina a la gente pobre de los pueblos ya que la gente que está con la medicina moderna no comprende cómo las personas sencillas viven y tienen salud. Tanto como el o la *yatiri* está ayudando a dar salud a la comunidad, igual Jesús dio salud y vida a su comunidad. Y esto se ve claramente cuando Jesús devolvió la vida a la hija de Jairo, para que pueda ser libre y cumplir con el papel de ser una persona, con hijos o hijas.

En un lugar alejado y marginado de la ciudad principal, Marcos pretendía enseñar que había posibilidades de vida si dejaban de lado sus normas establecidas por el sistema y daban espacio a otras formas de expresar o recibir salud; es así que Jesús, para restituir la vida, usó la palabra, incluso en un lenguaje extraño, para poder abrir espacios de sanación.

En el caso del o de la *yatiri*, del mismo modo, actúa en comunidades alejadas de la ciudad principal. Allí donde no llega la medicina moderna, el o la *yatiri*, con el uso del poder de la palabra, como también ciertas técnicas muy familiares a la comunidad, da salud y vida al y a la que lo necesita.

Queda demostrado que la restitución a la vida, por parte de Jesús, se la realiza para que los excluidos y las excluidas se incorporen a la sociedad, a la vez que es una crítica a la sociedad que margina a este tipo de enfermos y enfermas. Es así que la hija de Jairo, luego de ser restaurada a la vida, fue incorporada otra vez a la sociedad y estaba lista para cumplir funciones renovadas en la comunidad judía. Del

mismo modo queda claro que el o la *yatiri* restaura vidas, aunque de diferentes edades. Es así, en el caso de la restauración del *ajayu* de niños y niñas, que lo realiza para dar continuidad a la vida con la entrega de salud y prosperidad.

Por otro lado, queda también demostrado que en las comunidades aymaras marginadas, la persona compuesta del *ajayu*, el *qamasa* y el cuerpo puede vivir y ser persona activa. Sin embargo, el cuerpo sin el *ajayu* no puede vivir activamente, porque el *ajayu* es su complemento, el que le da energía para poder desempeñar actividades cotidianas en el ser humano.

Del mismo modo, el evangelio de Marcos, con la restauración a la vida de la hija de Jairo, demuestra que el cuerpo sin vida o enfermo no tiene vida activa, para lo cual necesita estar compuesto por un espíritu, o el *nephech*. De esta manera, el cuerpo se articula con el espíritu para que pueda ser una persona activa, llena de cualidades. En el caso de la persona que sufre *ajay saraqata*, su cuerpo está enfermo y además inactivo, no puede cumplir con sus actividades cotidianas; pero, una vez restaurado o incorporado el *ajayu*, el ser humano vuelve a la actividad cotidiana.

En el evangelio se trata de despertar del sueño a la persona, devolver la vitalidad y la vida; mientras que en el mundo andino se trata de devolver la armonía y la articulación a la persona y dentro de ella a sus componentes.

5. Conclusión

Después de una reflexión sobre la sanación realizada por el o la *yatiri* y por Jesús, he llegado a la conclusión de que el Dios de nuestros antepasados es el mismo Dios en el que creemos y con el que vivimos hoy en los Andes. De esta manera, es vano seguir pensado lo que los primeros misioneros nos han enseñado: que las actividades de los o las *yatiris* correspondieran a una religión pagana, idolátrica, hasta demoníaca.

Muchas iglesias cristianas hoy en día condenan la actividad del o de la *yatiri*. Sin embargo, el o la *yatiri* no puede ser, por ningún motivo, condenado/a como satánico/a, ya que la razón de su ser es brindar un servicio a la comunidad, y al prestar este servicio, está sirviendo a Dios en el pueblo. Este servicio no busca intereses personales de

dinero ni de poder, sino que es un sentimiento para ayudar a servir, cuidar y preservar la salud y mantener ante todo la armonía en la comunidad. De manera que el o la *yatiri*, sea mujer o varón, es un siervo o una sierva de Dios, y está para favorecer a los y las que le necesitan. Su objetivo principal es preservar, cuidar y defender la vida.

El o la *yatiri* como médico integral está al servicio del pueblo, curando a diferentes enfermos/as. Si sus obras fueran malas o satánicas, mucha gente no acudiría al o a la *yatiri* a conseguir salud. El o la *yatiri* no podría sanar a nadie, porque un ser diabólico no puede dar salud, sino mal; por tanto, la condición de la o del enfermo/a seguiría igual. En nuestro caso, la persona que está con *ajay saraqata* seguiría igual enferma y no cambiaría nada. En cambio, con medios tan sencillos y al alcance de los padres de familia, la o el enfermo se puede curar; éste es un acto de Dios y por ningún motivo puede considerarse como un acto del mal.

Así como las actividades del o de la *yatiri* son condenadas hoy en día, del mismo modo las actividades de Jesús eran condenadas por la religión oficial de ese entonces, además era perseguido por sus actos y se planeaba destruirle. Sin embargo, la gente del pueblo acudía a él. Se pudo notar que Jesús practicaba sus actividades de sanación por medio de cosas muy sencillas, como el uso del poder de la palabra, o de algún medio que estaba al alcance del pueblo. De esta manera, puedo decir que Jesús fue enviado al mundo, para hacer presente el Reino de Dios. Inauguró ese Reino desde la cotidianidad del pueblo, luchando contra la injusticia y viviendo en comunidad, dando salud y vida a todos/as los/as que estaban sometidos/as a la ley judía y al Imperio Romano.

Tanto el o la *yatiri* como Jesús demuestran actitudes, sobre todo de servicio de sanación, ya que se encuentran dentro de la dinámica de construir y vivir en comunidad. Ambos restauran las vidas de los empobrecidos y las empobrecidas y al hacerlo promueven la restauración de la sociedad. Por esto, considero que la o el cristiano/a que piensa que la actividad del o de la *yatiri* es diabólica, necesita hoy en día una nueva evangelización seria y profunda, para convertirse en un ser que pueda transmitir el mensaje de salvación, sin perder su identidad cultural.

También hay que reflexionar sobre la sanación realizada por Jesús contrastando con las actividades del o de la *yatiri*, para una mejor comprensión del evangelio de Cristo. De esta manera, se podrá tener una Iglesia cristiana que se identifique con su cultura.

En consecuencia, tanto el rol del o de la *yatiri* como el de Jesús se inscriben en un proyecto que afirma la vida, un proyecto del Dios de la vida. Cada uno desde sus concepciones y prácticas culturales trata de restaurar la vida, a las personas que han sido excluidas y negadas por un orden social y una norma que niega el derecho a vivir. Ante ello, el Dios de los pueblos levanta a varones y mujeres que dan testimonio de su proyecto sanador. En consecuencia, no es digna una sociedad que ignora la fe sanadora de los pueblos pequeños. Porque Dios es un Dios de los vivos y de la vida; por tanto, la lucha contra la enfermedad es también una lucha contra los sistemas que producen la muerte.

La sanación de cuerpos enfermos, incluso la restauración de la vida, es la continuidad de la acción creadora de Dios, que con su palabra genera vida. Toda acción sanadora es signo salvífico y primicia del Reino de Dios. Eso hace que la acción de los o las *yatiris* se inscriba en este camino. Ellos y ellas son también instrumentos del Dios de los pueblos que en su praxis revelan el proyecto de vida para todos y todas.

Bibliografía

Bastien, Joseph
1978 *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu.* Los Angeles: West Publishing Co.

Biblia Latinoamericana
1994 (3ª ed.). Traducida bajo la dirección de Bernardo Hurault y Ramón Ricciardi. Madrid: San Pablo/Verbo Divino.

Carter, Willam y Mamani, Mauricio
1982 *Irpa Chico: Individuo y Comunidad en la Cultura Aymara.* La Paz: Juventud.

Charpentier, Étienne
1994 *Para Leer el Nuevo Testamento.* Navarra: Verbo Divino.

Delorme, Jean
1995 *El Evangelio según San Marcos.* Madrid: Verbo Divino.

Duquoc, Christian
1981 *Cristología: Ensayo Dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías.* Salamanca: Sígueme.

Fernández, Gerardo
1995 *El Banquete Aymara.* La Paz: Hisbol.
1999 *Médicos y Yatiris: Salud e Interculturalidad en el Altiplano Aymara.* La Paz: SIPCA/ESA-OPS-OMS.

Flores Apaza, Policarpio
1999 *El hombre que volvió a nacer: Vida, saberes y reflexiones de un Amaut'a de Tiwanaku*. La Paz: Plural

Gnilka, Joachim
1995 *El Evangelio según San Marcos. Vol. I*. Salamanca: Sígueme.

Gose, Peter
2001 *Aguas Mortíferas y Cerros Hambrientos: Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. La Paz: Mamahuaco.

Huanca, Tomás
1987 *El Yatiri en su Comunidad*. La Paz: Hisbol.

Layme, Félix
1992 *Diccionario Aimara – Castellano*. La Paz: Presencia.

Llanque, Domingo
1990 *La Cultura Aymara: Desestructuración o Afirmación de Identidad*. Lima/Chucuito: TAREA/IDEA.
1995 *Ritos y Espiritualidad Aymara*. La Paz: ASETT-IDEA-CTP.

Mamani, Vicenta
1999 *Identidad y Espiritualidad de la Mujer Aymara*. La Paz: MdB.

OCEANO UNO
1990 *Diccionario Enciclopédico Ilustrado*. Bogotá: Océano

P'axi, Rufino, Calixto Quispe et al.
1986 "Religión aymara y cristianismo". En: *Fe y Pueblo*. N°. 13. La Paz.

Peláez, Jesús
2000 "La Praxis Curativa de Jesús en el Evangelio de Marcos". En: *Éxodo* N° 56. Noviembre-diciembre. Universidad de Córdoba.

Pikasa, Xavier
1990 "Para Leer la Historia del Pueblo de Dios". En: Ídem. *Contexto social, Palestina en tiempos de Jesús*. Estella: Verbo Divino.

Riveros, María
2000 *"Rituales de la Muerte e Identidad entre los Migrantes Carabuqueños en La Paz"*. Tesis de licenciatura presentada a la UMSA. Facultad de Ciencias Sociales. La Paz.

Santa Biblia
1960 Cipriano de Valera. Traducido con los textos hebreos y griegos.

Saulnier, Christiane y Roland, Bernard
1993 *Palestina en tiempos de Jesús*. Navarra: Verbo Divino.

Valencia, Narciso
1998 *La Pachamama: Relación de Dios Creador*. Quito: Abya Yala.

Van den Berg, Hans
1985 *Diccionario Religioso Aymara*. Puno: CETA/IDEA.

Heydi Galarza

Teología narrativa de la muerte andina, fuente de nueva vida

· Xavier Albó

Para tí, hermano Pepe H.,
compañero de camino con el Pueblo Aymara.
Después de treinta años largos entre nosotros, lejos de aquí
te tocó pasar ese umbral estrecho de la muerte que nos abre a lo más profundo de todos.
Pero tu ajayu, lleno de amor y de consejo, sigue acompañándonos
por esas bellas, inmensas y seductoras pampas de Machaqa.

Resumen

En un estilo narrativo, que entrelaza el relato etnográfico de las vivencias religiosas y la reflexión teológica, se describen las diversas fases, ritos y creencias que acompañan la experiencia de la muerte en los pueblos aymara, quechua y uru de la región andina sobre todo de Bolivia y el Norte de Chile, que viven ahora un fuerte sincretismo andino-cristiano. Se resalta primero la separación y a la vez la continuidad de relaciones entre el finado, en su otra forma de vida, y los que seguimos en este mundo; y, después, la manera con que, poco a poco, los difuntos se van vinculando con todo el cosmos y juegan un rol en la generación de la nueva vida. En la parte final se sacan algunas conclusiones sobre las implicaciones éticas y teológicas de esta concepción.

1. Introducción

La experiencia de la muerte es un momento fuerte en cualquier pueblo y cultura. Así ocurre también en el mundo andino, donde la muerte, tantas veces prematura, es una vivencia demasiado cotidiana. Comprender bien qué se siente y qué se hace en esta situación es fundamental para penetrar en lo más hondo de la cultura y –por tanto– también en la experiencia religiosa, espiritualidad y reflexión teológica de este pueblo.

1.1. Mi enfoque

Aquí abordaré el tema desde un enfoque que se podría caracterizar como teología narrativa, basado en parte en un trabajo previo como miembro de la comisión sintetizadora de un taller dedicado al tema[1], realizado en Iquique en marzo 1997, y complementado por vivencias propias y otras lecturas.

Como explica Carlo Rocchetta[2], este estilo de hacer teología pertenece al género literario del testimonio, en el que

> "no son tanto las argumentaciones lógicas las que representan un papel de primer plano como las secuencias de los episodios, con las experiencias que se evocan, las descripciones y las conclusiones que se derivan de ellas... El verdadero narrador es aquel que hace revivir en el hoy los hechos que narra, como rehaciendo la historia y *recreándola* para sus interlocutores... Si la narración es realmente lo que tiene que ser, estará en disposición de hacer participar a los oyentes en los hechos narrados y/o en la experiencia evocada... Frente a la narración es como si los sujetos se encontraran en presencia de un símbolo que llama a la actualización de la fuerza vital que se expresa en la historia... Se convierte en chispa de otros recuerdos, en fuerza que activa la felicidad (o el dolor) de un amor vivido (o perdido), en experiencia que permite reordenar sucesos que parecían olvidados y darles un nuevo sentido... Esto no quiere decir que la *teología narrativa* tenga que ser opuesta a la *teología argumentativa*; significa solamente que el narrar debe ser acogido como una dimensión constitutiva del trabajo teológico." (Ibídem).

He adoptado este estilo narrativo, como una primera "dimensión constitutiva del trabajo teológico", de manera deliberada, convencido de que la línea divisoria entre la vivencia, la espiritualidad y la teología, yentre el relato antropológico y la reflexión filosófica y

[1] Domingo Llanque (+) por el Sur del Perú, Juan van Kessel por el Norte de Chile, Víctor Bascopé y yo mismo por Bolivia, más los aportes complementarios de Calixto Quispe. Gracias a todos ellos, que fácilmente se reconocerán en lo que sigue. El evento contó con los auspicios y participación de obispos del área aymara de Chile, Bolivia y Perú. Una primera versión más antropológica de este material está en vías de publicación bajo el título "Muerte andina, la otra vertiente de la vida", en Luisa Abad y Juan Antonio Flores, eds., *La muerte y las culturas en América Latina*, Universidad de Castilla La Mancha.

[2] En http://www.mercaba.org/DicT/TF_teologias_1.htm#III.%20Narrativa.

teológica es siempre muy tenue y difusa, sobre todo al referirnos a pueblos originarios como el andino, en que todo tiende a percibirse dentro de una visión global, totalizadora (holística), llena a la vez de humanismo, vivencia cósmica y aureola sacral, y expresada en un estilo y lenguaje mítico y ritual. Si entonces se le trazaran con demasiada fuerza líneas conceptuales abstractas y divisorias tal vez se perdería más de lo que se pretendería ganar.

Al diseccionar con demasiado rigor dónde acaba la "etnografía" o incluso la "antropología religiosa" y dónde empieza la "teología", se podría también correr este mismo riesgo. En cualquier caso, la línea de corte dependerá de la concepción teológica de cada uno más que de algo objetivo intocable. Este enfoque teológico narrativo, que tiene mucho en común con ciertos estilos etnográficos, facilita transitar ágilmente por esos tres ámbitos sin preocuparnos demasiado de si nos vamos pasando del uno al otro, sobre todo si estamos convencidos –como lo estoy yo, como creyente y desde una perspectiva misionológica– de que el Señor, su Palabra y el Espíritu están y han estado siempre muy presentes en éste y en todos los pueblos desde los principios de los tiempos, no sólo como "semillas del Verbo" que necesitan ser regadas necesariamente por misioneros cristianos llegados de fuera para poder desarrollarse. Se han desarrollado ya y fructificado en árboles y bosques frondosos incluso desde antes de la llegada de los "cristianos". Y esa experiencia, en diálogo con las de quienes han nacido y vivido otras experiencias de fe, a todos nos enriquece en nuestra comprensión cada vez más comprehensiva de Dios –valga la redundancia– y de nuestras relaciones con él, es decir, también en nuestra teología.

Pese a mi mayor recurso a la vertiente aymara, por ser la que mejor conozco, en el título me refiero a lo "andino", más genérico, en el convencimiento de que más allá de la diferencia lingüística se trata básicamente de una misma cultura con variantes locales que no emanan tanto de la lengua hablada sino de las condiciones ecológicas y económicas de sobrevivencia y de la mayor o menor influencia de la sociedad y cultura no andina[3]. Buena parte del relato no detalla de qué fuentes o lugares concretos proviene, por referirse a rasgos bas-

[3] Por lo general los términos andinos son aymaras, incluidos préstamos del castellano; a los quechuas les añado Q. El contexto indica ya en qué casos me refiero también a los urus de Chipaya.

tante comunes. Sólo especifico algunos elementos más propios de determinadas regiones. Aunque hay referencia a distintas experiencias y regiones andinas, no pretendo ni mucho menos cubrir todas las situaciones, para lo que harían falta muchas más páginas. No he podido desarrollar, por ejemplo, el caso particular de los cristianos andinos evangélicos ni he enfatizado tampoco la situación más evolucionada de tantos aymaras y quechuas establecidos ya en las ciudades. La gama presentada privilegia situaciones más tradicionales pero contemporáneas, y espero que puedan ayudarnos mejor a reflexionar sobre los rasgos más específicos de la teología *andina* de la muerte.

El conjunto aquí relatado y reflexionado muestra, a la vez, ese permanente y cambiante vaivén sincrético entre la matriz andina originaria y las innovaciones provenientes de la tradición cristiana que, desde la Colonia, ha tomado en alguna medida el rol unificador que antes tenía la "gran tradición" andina. Muchas de estas innovaciones llegaron por la vía de la imposición colonizadora, de la que no se libraron tampoco los evangelizadores, pero puede que ahora hayan quedado muy integradas e incluso reinterpretadas dentro de la experiencia religiosa andina. Otras, sobre todo algunas más recientes, pueden ser parte de intercambios más genuinos de diferentes vivencias religiosas. Acoger todas esas vivencias y relatos, desde una u otra experiencia y con un amplio espíritu ecuménico y de diálogo interreligioso –otra frontera más difusa de lo que suele decirse– es además una parte constitutiva clave de la teología espiritual.

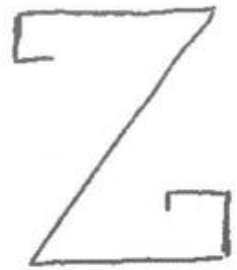
1.2. Marco general de partida

Para el aymara, el quechua y tantos otros pueblos, la vida es un proceso continuo en un contexto más amplio de vida universal, humana y cósmica. En palabras de un anciano aymara, tenemos tres vidas y dos nacimientos. La primera vida es en el seno materno y desemboca en un primer nacimiento; la segunda es la vida en este mundo. La muerte a esta segunda vida es el segundo nacimiento, que nos conduce a la tercera vida. El seno de la madre humana y el seno de la Madre Tierra son fuente de nueva y mayor vida en los diversos momentos de este gran ciclo vital a la vez personal, social y cósmico.

Una breve digresión lingüística nos sugiere ya una riqueza semántica que podría tener inesperadas proyecciones filosóficas y teológicas, siquiera a nivel metafórico. En aymara el término mismo

utilizado para "muerte" es *jiwa* y se convierte en el verbo "morir" *–jiwaña–* por adición de los sufijos conjugacionales, como en este caso el *-ña* para el infinitivo verbal[4].

Pero resulta que esta misma raíz aparece también en el término contemporáneo *jiwaki* que significa "bello, bonito", aunque etimológicamente es "muerte no más"[5]. Hay incluso un diseño de tejido que se llama *jiwiri*, que literalmente significa 'el que muere' y que podría tener también esa connotación de belleza. Su forma, aquí reproducida[6], parece representar el permanente flujo de abajo arriba y de arriba abajo, como un permanente contrapunteo entre vivir y morir.



El *jiwiri*

En un sentido figurativo Bertonio (1612 II: 130-131) presenta también diversas expresiones en las que se usa la misma raíz *jiwa-* con el significado de "amar" o incluso "amar mucho a uno, no querer apartarse de su trato y conversación" o la expresión *jiwa mallay* que quiere decir "oh querido y amado mío" (II: 20). Cabe preguntarse incluso si el pronombre *jiwasa*: "tú y yo", "nosotros (inclusivo)" proviene de esa misma raíz[7].

No se encuentra esa misma riqueza semántica en el término quechua para muerte y morir *wañuy*, salvo expresiones metafóricas

4 La versatilidad gramatical de intercambio entre nombres y verbos es mucho mayor en quechua y sobre todo en aymara que en castellano y otras lenguas europeas.

5 El frecuente diminutivo *jiwita-ki* por adición del sufijo castellano prestado '-ito' no deja lugar a dudas de que el *–ki* final es el limitativo 'no más'. Ver Layme 2004: 85.

6 De: Albó 1992: 114, basado en una comunicación personal de Verónica Cereceda.

7 Aunque Bertonio lo escribe *hiussa*.

formadas con *wañupuku* en el sentido de "morirse por" algo, es decir, desearlo ardientemente y –de ahí– también expresiones como *wañuy allin*: "buenísimo" (en: González Holguín 1952: 180).

Muerte y vida que va y viene, muerte y belleza, muerte y amor, muerte y plenitud entre tú-y-yo... Dejemos abiertas esas sugerencias siquiera como posibles campos a ser explorados, antes de entrar en la narración más detallada de cómo se enfrenta e interpreta la muerte en la vida cotidiana de los pueblos andinos.

2. La muerte como tránsito a la nueva vida

Hay que estar preparado para la muerte e incluso prestar atención a ciertos presagios como sueños, el canto de ciertos pájaros, los anuncios y despedidas de los recién fallecidos. Hay que prepararse porque la muerte es una experiencia fundamental tanto personal como comunitaria, tanto o más significativa que el mismo hecho de estar viviendo.

2.1. El momento de la muerte

La muerte se recibe con naturalidad, como un paso normal dentro de una vida que sigue. Es una experiencia dolorosa para todos, dramática. Pero, venga de manera previsible o de forma súbita, en la vejez o en la juventud, la muerte no provoca ese sentimiento de trauma tan común en mentalidades "modernas", que la perciben y temen como el final definitivo e irreparable y que, en lo posible, la camuflan o esconden de la vida cotidiana. El tantas veces repetido mensaje del prefacio cristiano de difuntos "la vida no se quita, sólo se transforma", tiene un perfecto eco también en la reflexión teológica andina.

Para salvar al enfermo grave se utilizarán los recursos que estén a la mano, tanto de la medicina tradicional andina como de la criolla no indígena. Pero no hay una preocupación obsesiva para alargar la vida por medios extraordinarios. Económicamente suele ser inviable. Pero entran además otras consideraciones como las siguientes: si el enfermo muere fuera de su comunidad, quedará después mal atendido y podría crear problemas a otros. El muerto –que en realidad sigue viviendo– no deja de ser parte de la familia y de la comunidad. Con la muerte la vida se transforma pero sigue siendo, como antes, vida de la misma comunidad. Es impresionante el recuerdo

que por lo general tiene la gente para seguir recordando a sus familiares y allegados difuntos no sólo en los años inmediatos después de su deceso sino también transcurridas varias décadas, en largas listas cuidadosamente elaboradas con un doble fin: para ayudarles a través del rito y para que ellos nos sigan ayudando sin molestarnos ya para reclamar esa ayuda nuestra que tanto necesitan.

Pero esa vida de ultratumba es también claramente distinta. Cuando uno está ya muy enfermo tiene siempre a alguien cerca que va rezando para que se muera bien, para que su paso a la siguiente vida sea bueno. Aun antes del fallecimiento, si es claro que morirá (por avisarlo la coca o por otros signos), se le puede empezar a llorar y despedir. Si no acaba de morir, se puede incluso pedir una bendición especial al cura para que le ayude a morir. Es que la muerte no es el fin: es un tránsito.

En este contexto, dentro del ideal aymara de vivir bien *–suma qamaña–* con todo lo que ello implica en términos de servir y compartir en comunidad sin que nos falte lo necesario para ello y sin acumular a costa de los otros, entra también el caso específico de morir bien *–suma jiwaña–* sin pánicos ni angustias y con la buena asistencia de todos. Morir bien es parte del vivir bien.

Llegada la muerte, se entra en uno de los momentos religiosos más fuertes, por su densidad ritual y por los valores que expresa. Como el nacimiento, el proceso matrimonial y los principales hitos dentro del "camino" de cargos comunales, es un rito de paso fundamental; en realidad, es el más fundamental y el más rico en símbolos que trascienden lo cotidiano en comunión entre los participantes e interacción con el mundo sobrenatural.

Sobre todo la muerte de un adulto marca el principio de un largo proceso ritual de al menos tres años, hasta que el difunto queda definitivamente establecido en su nuevo estado y, desde allí, se relaciona de una manera nueva con los que le sobreviven. El muerto, así transformado, se convierte en un ser poderoso, que en aymara recibe incluso el nombre de *jisk'a diusa*: "pequeño dios".

2.2. El largo proceso de diferenciación entre finado y sobrevivientes

Todo este largo proceso ritual para despedir al nuevo difunto cumple, entre otras, las siguientes funciones, relacionadas todas ellas con el principio teológico inicial de que la vida no se quita, sólo se transforma sin desvincular al difunto de los sobrevivientes:

- Marcar el cambio de status del difunto, que pasa a ser *alma*[8].
- Preparar al *alma* para su largo viaje dándole todo lo que va a necesitar.
- Asegurar el bienestar y las ulteriores buenas relaciones con los sobrevivientes.
- Reafirmar la vida, con alegría y de manera comunitaria.
- Sobre todo en sus fases iniciales, brindar también signos y augurios sobre futuras muertes en la familia o comunidad.
- Es importante, en sus fases finales, resaltar la relación bienhechora de los muertos con la lluvia y con todo el ciclo productivo. La nueva vida de los finados tiene mucha más relación con toda la vida del Cosmos.

Concentrémonos de momento en la larga secuencia de celebraciones y rituales con las que se rodea y acompaña a un nuevo difunto. Consta de diversos momentos clave, cada uno con su simbolismo:

1. El momento de la muerte. Enseguida después del fallecimiento se trata al recién finado casi como a un ser vivo pero a la vez con una nueva relación de inseguridad y temor por pertenecer ya a otro *pacha* tanto en su sentido temporal como espacial[9]. Ese contraste entre vivos y muertos se marca entonces con varios signos como, por ejemplo, ajustar una cinta en el cuello del finado para expresar (y quizás asegurar) que está bien muerto.

2. El velorio. Salvo si se trata de niños y menores, es un acto altamente comunitario, con gran participación y actividad, intercambio de comida y de *aynis*[10]. Los hombres juegan con tabas[11], piedras, sapo u otros juegos casi rituales propios de la ocasión, pagando ron-

8 En el lenguaje ritual andino hay muchos préstamos castellanos con nuevos toques semánticos (Albó 2002); para tales préstamos, relacionados con ritos funerarios, ver también: Harris 1980: 145.

9 *Pacha* es uno de los conceptos más universales y complejos de la cosmovisión y teología andina. Significa tiempo y espacio, tanto en un sentido de globalidad como de espacios y períodos muy precisos, sentido en el que aquí lo tomo. Uno de los ensayos más elaborados sobre *pacha* es el de Harris y Bouysse (1988).

10 Intercambios de diversos tipos en que alguien ofrece algo (cierto trabajo, servicio, cargo, regalo) a quien lo necesita y, llegado el momento, éste lo retribuye en la misma forma, preferentemente en forma más abundante para demostrar su agradecimiento y mayor generosidad.

11 El hueso de la rótula de animales, usado como dado.

das de bebida en beneficio del finado y de los asistentes. El doble mensaje de ello es que los demás seguimos bien vivos y que la muerte llega de forma imprevisible, como por azar.

3. El entierro. El finado tiene que ser bien despedido. Se contrata a músicos para que toquen y a veces también a mujeres para que lloren. Hay mezcla de dolor (expresado sobre todo por las mujeres), de actividades lúdicas (realizadas sobre todo por los hombres que preparan la fosa) y de temor, porque toda *alma* es potencialmente peligrosa si no se le da con cariño y generosidad todo lo que, en este momento crucial, necesita.

Varios signos marcan, de nuevo, la diferencia de status entre el *alma* y los acompañantes para prevenir que la situación de la primera influya en los otros. Por ejemplo, los que llevan el ataúd no deben ser allegados ni parientes cercanos; los dolientes echan pétalos con los que antes se han frotado la cabeza y pecho para que el difunto se lleve sus penas; al salir del cementerio hay una celebración festiva, con bebida, que reafirma la vida; se retorna por otro camino y en la casa se tiene una comida solidaria; se evita o ritualiza el contacto de los niños con el muerto para protejerlos de la *urija*[12]...

Tanto en el velorio como en el entierro, el recuerdo del difunto es central, a veces ameno. Se le habla, posiblemente en una clave ritual específica de entonación falsete y llanto. Algunos le despiden con un último abrazo y le dan recomendaciones. Todo subraya que sigue vivo, pero ya desde otro estado. Hay que enterrarle con la cabeza hacia la salida del sol y los pies hacia poniente. No hay que incinerar ni amontonar en nichos.

Antiguamente se enterraba en lugares distantes, linderos o cumbres, quizás para alejar el influjo de los muertos. Pero ahora el panteón suele estar más bien en una parte más accesible para la comunidad. En torno al lago Titicaca no es raro enterrar en las chacras, junto a la casa, subrayando así su relación con la producción.

Hay además un segundo complejo simbólico asociado sobre todo al entierro, dedicado a resaltar la seguridad de que sólo se trata de un rito de paso, un segundo nacimiento hacia otra forma de vida. Se entrega al difunto una serie de apoyos para su largo viaje a la otra vida, como alimentos y bebida; una ofrenda de coca, un bastón, sus instrumentos de trabajo –según sea hombre o mujer–, monedas y/o

12 Emanaciones peligrosas de los muertos.

huevos para saldar deudas, buena ropa, incluso nueva; bultos y encomiendas para otros finados a los que encontrará en la otra vida. En todo ello este rito de paso tiene también un fuerte sentido de *largo viaje*, algo expresado además en muchas de las creencias y sueños vinculados con el más allá (ver infra).

Aparece aquí cierto paralelismo con el sentido del *viático* que, en la tradición cristiana europea, se da a los enfermos graves para darles fuerza en su camino definitivo a la otra vida. Pero en ello hay a la vez una notable diferencia. En el rito cristiano europeo se subraya ante todo el sentido espiritual de este viático en un camino de purificación ante el encuentro del alma, claramente separada del cuerpo, con Dios. En cambio, en el rito andino se percibe un sentido de continuidad mucho más fuerte entre la forma de vida aquí y allí. Se refleja así el contraste entre la conceptualización grecorromana mucho más abstracta y el enfoque de otras muchas culturas, incluida la andina, mucho más concreto y expresado en un lenguaje más mítico y ritual. Pero detrás de ello hay además toda una cosmovisión filosófica y teológica que, al tiempo que subraya la separación, mantiene un sentido semántico de continuidad entre esta vida y la del más allá.

Ese caminar de los muertos andinos no trata, por tanto, de una apropiación tardía de un concepto llegado con los cristianos de ultramar. Muestra más bien una fuerte continuidad con el sentido general del camino (*thaki* en Aym., *ñan* en Q) que marca todas las etapas de creciente maduración y prestigio a lo largo de la vida: de bebé a niño o niña (*yuqalla*, *imilla*) capaz de asumir sus responsabilidades en el hogar, después del rito del corte de cabello; de joven a "persona" (*jaqi* o *runa* en Q) con toda su nueva carga de derechos y obligaciones comunales sobre todo desde que se constituyen como pareja (*jaqichasiña* lit. 'hacerse persona'); y a partir de entonces, el cumplimiento sucesivo de cargos comunales civiles y religiosos, al principio más onerosos y después, con el correr de la vida, de mayor prestigio hasta llegar a la situación de *pasado*, con todo el respeto comunal y bendición divina que ello implica por haber servido durante tanto tiempo y con tanto sacrificio a la comunidad local o incluso superior[13]. Ese nuevo y largo camino de los muertos hacia su mundo, para desde ahí seguir sirviendo e intercambiando con los que aquí seguimos, se inscribe dentro de esta misma lógica y ética.

13 Ver, por ejemplo, Albó (1991) y Ticona y Albó (1997: cap. 3).

4. Ritos de los ocho o nueve días. Día más, día menos según el lugar, a la semana del deceso llega el momento central para marcar la separación del espíritu del difunto. El ser humano tiene varios espíritus o "sombras" (*ch'iwi*). Los más mencionados son *kuraji*, *animu* y *ajayu*[14], que es al más profundo; pero se habla también de *jañayu* (mente, razón) y *qamasa* (carácter, coraje), término emparentado con *qamaña* ('habitar, residir') y *qamiri* (lit. 'el que vive [bien, sin carencias básicas]'). Algunos de estos espíritus pueden irse incluso en vida –por ejemplo, por un susto– y recuperarse ritualmente. Pero en la muerte se van del todo aunque el último sólo se separa definitivamente a los ocho o nueve días, cuando "revienta el ojo", como dicen en algunas partes.

Este es el momento para realizar nuevos ritos en la casa y celebrar la misa en el templo. En casa del difunto, preferentemente en la misma hora en que falleció la semana anterior, se inicia un segundo velorio con rasgos semejantes al primero, ante una representación del finado, formada con su ropa y tal vez alguna fotografía y una esquela recordatoria. Al concluir se purifica todo el ambiente con sahumerios y agua bendita. Se barre bien el cuarto del velorio, para que no queden "sepulturas" o huellas del espíritu del finado. Se purifica y protege también a los asistentes con una limpieza (*pichara*: 'barrido'), o separándoles de la muerte con una *t'aqara* ('separación') o *ch'iqara* ('amarrar hilos de lana por la izquierda').

A continuación, donde hay iglesia con sacerdote u otro celebrante, todos los allegados, incluidos algunos más lejanos que no pudieron estar en el entierro, van a la *misa* para pedir a Dios que el difunto "se salve" y no ande vagando cerca de la comunidad "molestando" a los suyos y exigiéndoles ser bien atendido y despedido. Junto al altar tampoco falta el túmulo, con la foto y la ropa del difunto. Lo tradicional –hasta las reformas litúrgicas del Concilio Vaticano II– era que, concluida la misa, siguieran abundantes *responsos* encargados por los asistentes. Era la oportunidad para mantener la relación con otros muchos difuntos, familiares o no, incluidos algunos famosos como los presidentes Villarroel y Barrientos, más cercanos al campesinado. Para asegurar el equilibrio cósmico, es común pedir

14 Según el diccionario colonial de Bertonio (1612 II: 108) *habayu* era "la sombra de todas las cosas". Este tema del espíritu como sombra es desarrollado más a fondo por Fernández (1999: cap. 5).

también para las *mundu almas* ('almas de [todo] el mundo') y para las almas "olvidadas", en un ambiente de solidaridad entre las familias y entre vivos y muertos: hoy por ellos, mañana por mí.

Si no se hizo ya en los días anteriores, al retorno los dolientes se quedan junto a alguna corriente de agua para realizar el rito colectivo del *lavatorio* de la ropa útil del difunto para liberarla del espíritu del difunto (retenido de algún modo en la grasa, el sudor o el aliento). Después la inservible se quemará y la buena ya podrá ser usada por otros. Todo ello va acompañado nuevamente de ritos purificatorios como los ya señalados de *pichara*, *ch'iqara*, etc. que pertenecen al tema más general de "vencer penas y tristezas", tan bien descrito y analizado por Ina Rösing (1990; 1991) para el mundo kallawaya, en el contorno de Charazani. Las formas de la ropa mojada, del fuego y del humo anuncian quién morirá.

Resumamos un elaborado ejemplo, menos conocido, de quema y despacho final, llamado *paigasa* (¿'pago'?), en el norte de Chile (Kessel 1978: 81-86). Realizado ya el lavatorio y el velorio de los ocho días, la mañana siguiente alguien ajeno a la familia del doliente se viste durante todo el día con la ropa y el sombrero del finado y juega el rol de éste, imitando incluso su voz y dando consejos a los sobrevivientes. Llega como viajero con su bulto, coca, instrumentos musicales, etc., da la vuelta a la casa del finado, junto con dolientes y otros visitantes, y después, ya a cierta distancia de la casa hacia poniente, llegan todos ellos a un primer descanso donde arman una mesa ritual más un asiento para el representante del finado, sacrifican la llama con la mano izquierda, vierten toda su sangre a un hoyo, y al acabar el celebrante sentencia: "ya partió para la *cocha* grande (= el mar)". Se tapa el hoyo borrando toda huella, se carnea el llamo siempre con la mano izquierda y se guarda todo lo comestible. El esqueleto del llamo se mantiene íntegro y se recubre de nuevo con la piel, rellenando el interior con guano. Sientan entonces a ese animal reconstruido detrás de donde está sentado quien cumplía el rol de "finado". Enseguida se asa la carne y menudencias que se distribuye a todos, finado incluido, y al perro se le sirve el corazón más su sangre cocida. Van pasando la tarde con juegos, rezos y actividades propias de velorios hasta que, cuando ya atardece, el representante del finado se despide dramáticamente de los participantes, en medio de consejos, encargos e intercambios de coca. A continuación, su ayudante "amarra" a todo el grupo de dolientes y amigos con hilos por la izquierda y los empolva con harina de maíz.

Después va rompiendo todos los amarres, siempre por la izquierda, y guarda los pedacitos. Los así liberados se dan la vuelta hacia oriente, se sacan la harina y retornan a la casa sin mirar atrás. En cambio, el "finado" con su perro y el llamo reconstruido (cargado por cuatro ayudantes) caminan uno o dos kilómetros "para abajo", hacia poniente. Allí prenden la hoguera sobre la que echan la ropa inservible y el sombrero del finado más todo el cargamento, incluidos los pedazos de hilo; ahorcan el perro y, junto con el llamo, los echan también a la hoguera con sus cabezas orientadas hacia poniente, y se quema todo. A la distancia y escondidos, ya de noche, los cinco hombres van observando el fuego y sus sombras para presagiar futuras muertes y otros augurios. Sólo se salvan del fuego la ropa buena y otras pertenencias de valor (radio, etc.), que los participantes devuelven como si fueran objetos ajenos, cuando retornan a la casa presentándose como negociantes viajeros con nombres supuestos.

Junto a otros elementos simbólicos ya conocidos, en este caso se resalta mucho más la presencia casi física del finado, incluso con sus animales domésticos que se le unen en el viaje al más allá en forma sacrificial.

5. Hasta el cabo de año. En todos estos actos y durante un año los más allegados van de riguroso *luto negro* "para hacer sombra al alma": sombra sobre la sombra. A este concepto tan andino de la sombra se añaden otras prácticas más occidentales como la del luto y la de evitar actividades festivas durante todo ese período. En determinadas fechas suele haber otras misas intermedias, que aquí no detallaré, siempre acompañadas de comida y convivencia.

Recién la misa de cabo de año marca el fin del luto. Después de la misa, ya en la casa, los allegados se cambian de ropa y se organiza una fiesta, con comida, bebida y baile reafirmando que la vida sigue y que el finado ya está en otra etapa. Pero todavía habrá que recibirlo, atenderlo y despedirlo en la fiesta anual de difuntos hasta completar el tercer año.

3. Los muertos, parte del Cosmos generador de vida

En el segundo gran período recordatorio el énfasis pasa de la separación y el largo camino al de la relación de esos nuevos muertos y sobre todo los antiguos con el Cosmos. Por eso también su conmemoración se liga ya a determinados momentos dentro del ciclo anual y agrícola.

3.1. Fiesta de las almas (1-2 de noviembre)

Aunque se la llame también Todos Santos (o Todosantos), se trata ante todo de una fiesta por el retorno anual de las almas, mencionada ya en textos andinos tempranos como los relatos de Huaruchiri (Ávila, comp. 1608?) y la *Nueva Crónica* de Guamán Poma (1615 I: 254-257, 1158-1161). Esta última muestra también que su coincidencia con las fechas europeas de difuntos no es una innovación colonial.

Por su carácter masivo y a la vez familiar, por los preparativos que supone y por su riqueza ritual, esta fiesta es, en el campo, un momento culminante del ciclo ceremonial anual, más que la Navidad o la Pascua. Es un tiempo sagrado en que se celebra la llegada anual de las *almas*, esos allegados ya finados que siguen viviendo pero de otra forma. Su ubicación a principios de noviembre, cuando concluye la estación seca y de mayor hambre, de agosto a octubre, y empieza la época de lluvias *(jallu pacha)*, no es casual, como subrayaba ya el doble relato de Guamán Poma. Marca el principio de la época de restauración, equilibrio y armonía con toda la naturaleza, y la época de siembras, que inician la estación productiva. La muerte personal y su descenso al seno de la Madre Tierra es la semilla de la nueva vida cósmica. Los muertos "crían la vida".

En esta fiesta anual se celebra sobre todo a los que murieron antes del anterior Carnaval hasta su tercer año; los que murieron entre Carnaval y Todosantos del año en curso están todavía demasiado "calientes" para empezar a ser celebrados el mismo año. Estos difuntos de uno a tres años son las "almas nuevas" y ese día es "como su cumpleaños". El primer año es el de la gran espera y los preparativos son mucho más elaborados. En el segundo, son menores, y el tercero ya es de despedida. Sin tanto detalle ni rito todos recuerdan también a las almas antiguas de la familia y otras almas amigas que les acompañan en su visita, pero también a las almas olvidadas y a las *mundu almas*.

La celebración tiene dos momentos y lugares principales: el primero, más familiar, en su casa; y el segundo, más comunal, junto a su tumba en el cementerio. En ambos, mediante un conjunto de ritos religiosos y sociales, se consolida la comunidad entre los vivientes, los muertos recientes y los antepasados sacralizados, reafirmando un origen y destino común y sus mutuas relaciones solidarias de reciprocidad.

En cada casa *almani* (que tiene alma nueva) se prepara la mesa-altar (llamada *apxata, arco*, etc.), con prendas y la foto del difunto y

en ella se colocan sus platos favoritos, bebida, cigarrillos, coca, *phasanqalla* (pipocas de maíz), caña de azúcar, una cruz adornada con flores y frutas... Todos alistan sus hornos, tal vez inactivos el resto del año, y hacen abundante pan, que preparan con gran creatividad en forma de niños (*t'ant'a wawas*), de ancianos (*t'ant'a achachis*), caballos, palomitas y otros animales, que representan la "cosecha" de las almas en esa su visita anual. Se incluyen siempre plantas de cebolla para que el alma sedienta se lleve agua, y algunos preparan también escaleras de pan para cuando el alma vuelva al cielo, etc. En algunas partes, debajo de la mesa-altar se colocan cebollas, patas de oveja, etc., de manera desordenada y sin preparar, para que con ello se sirvan los espíritus malos y no molesten al alma.

Este lenguaje de lo concreto y de la miniatura recuerda la *Alasita*[15], pero aquí se trata de representaciones de las almas, de ayudas para su viaje y de los dones para ellas y sus acompañantes.

Hacia el mediodía del 1° de noviembre llega el alma (o almas). Todos están atentos para interpretar cualquier signo que indique su llegada: la presencia de una mosca, una brisa, el nivel del líquido, la comida algo agria, que indica que el alma ya se ha servido. Enseguida comparten la coca y la comida ritual *(jallp'a*, o *qurpa* en Q), en un impresionante ambiente de gran devoción en comunión con las almas. Se ofrecen dos platos, uno para el alma o almas de la familia y otro para los acompañantes. Durante toda la tarde siguen llegando numerosas visitas a rezar por el alma y después compartir con los familiares, quienes les ofrecen comida, compartida también con las almas.

Resaltemos en particular ese término *qurpa*. En sí mismo significa 'lindero, límite' pero también 'huésped, y cualquiera que acude a comer a casa ajena', 'albergue' y también 'agasajo, invitación'. De ahí, el verbo *qurpachaña* es 'hospedar' y *qurpachjaña* 'delimitar'[16]. Es

[15] Lit.: 'cómprame'. Rito masivo bastante común en la fase final de las fiestas patronales, incluida la fiesta de Nuestra Señora de La Paz, el 24 de enero, en que toda la ciudad de La Paz se vuelca a "jugar a comprar (*alasiña*) y vender (*alxaña*) rezando y *ch'allando* (libando) en el intercambio de miniaturas de todo tipo, que significan los deseos y bendiciones que se recibirán después en la vida real. Aunque no faltan relatos y muestrarios viejos y nuevos de este rito, sigue pendiente un análisis más a fondo de su rico simbolismo.

[16] Bertonio (1612 II: 53) y, para usos actuales, Layme (2004: 151). En quechua sólo se mantienen los sentidos relacionados con hospedaje (Herrero y Sánchez de Lozada 1983: 332s., con una referencia especial a la invitación de Todosantos).

también revelador que las recomendaciones de los padres y padrinos a los novios en la primera de las varias celebraciones matrimoniales suelen enfatizar que deben servirse y mantenerse juntos hasta la *jiwa qurpa*, es decir, hasta el 'lindero de la muerte', pero en esta expresión están además las connotaciones de belleza y amor, por un lado, y la de agasajo a ambos lados del lindero de la vida, por el otro. Todas estas connotaciones pueden estar también presentes en la invitación a los muertos en la gran celebración de 1 y 2 de noviembre.

El segundo momento, al día siguiente o a veces en la noche, es en el cementerio, donde se da cita toda la comunidad. Cada uno de los *almani* de la comunidad, junto a los ahijados de los finados, recoge todo lo que ha quedado de la celebración en la casa y con ello se adorna en el cementerio la tumba de su alma nueva, trasladando ahí su mesa-altar. Todo el panteón parece un vergel y todos rezan para todos recibiendo sus platitos de comida, sus panes y otros cariños. Sobresalen los niños, que van en grupos cantando coros antiguos y recogiendo panes y frutos. Ellos expresan, mejor que nadie, la continuidad de la vida. Todo el panorama de ese día de campo junto a las tumbas de los seres queridos deja una imagen alegre y simpática sin las angustias de los días de la muerte. Los muertos generan los bienes y frutos para la vida y esa convivencia con ellos es fuente de alegría para todos.

La fiesta concluye con la despedida a las almas (*alma kacharpaya*), salpicada de música y bailes especiales. Hay lugares en que, al fin de la fiesta, se bautiza alegremente a los *t'ant'a wawas*, nombrándoles padrinos y haciendo intercambios de regalos. En las comunidades quechuas de Charazani al día siguiente celebran también la "muerte" de esos *t'ant'a wawas*: los bendicen, como en la misa, diciendo "es el cuerpo de Cristo", los parten y enseguida distribuyen ese pan bendito entre todos (Bastien 1996: 207-224). Al deshacer el arco se reiteran diversos gestos de purificación y rotura con la muerte. Por ejemplo, incluso en la ciudad de La Paz, se piden perdón con las almas, luego sacuden el mantel, colocan la mesa patas arriba en otra parte, barren el lugar salen al patio a sacudir su propia ropa y dicen "que se acaben las penas" (Riveros: 2000: 395).

Pero el caso que más me ha impresionado es quizás el de Coroma [Quruma], una *marka* o *ayllu*[17] mayor aymara parcialmente quechuizada, en el límite entre Potosí y Oruro, y célebre por la ritualización de sus tejidos coloniales de los que se apoderaron mercaderes inescrupulosos de antigüedades y fueron recuperados tras largos pleitos legales en Estados Unidos y Canadá (Bubba 1997: 2002). Se dice que estos tejidos son la indumentaria de los fundadores de la marka y sus ayllus menores, que se ha ido trasmitiendo de generación en generación, cuidadosamente guardada en *q'ipis* (fajos o bultos) en puntos clave del territorio. Cuentan incluso que es difícil dormir cerca de los *q'ipis* porque se escuchan conversaciones de las almas. Pero en la noche de Todosantos los *q'ipis* son velados por las autoridades y, el día siguiente son rociados con agua bendita mientras el sacristán va llamando a cada una de sus almas por su nombre. Cuando todas las almas ya están presentes, se abren los *q'ipis* y esas prendas reliquias se distribuyen entre los presentes (ahora, anotando cuidadosamente quién recibe qué, bajo inventario) para que se las pongan y empieza así un baile comunal único entre los vivientes y las almas fundadoras, personificadas en sus ponchos, *qhawas* y demás prendas ancestrales. Las almas y su vestimenta son así los que consolidan en el tiempo la continuidad y unidad de la *marka* Quruma.

[17] *Ayllu* es el término ancestral para una unidad socio-geográfica local. Un conjunto de ellos forma la unidad superior llamada *marka*, nombre con que se denomina también a un pueblo urbanizado. Muchos municipios rurales andinos equivalen a antiguas *markas*.

3.2. El tiempo de los muertos

Aunque el día 2 se despida a las almas, a otro nivel más profundo su presencia continúa. Todo ese mes, hasta San Andrés (30 noviembre), es el mes de los muertos[18]. En Cochabamba lo llaman incluso el Carnaval temprano (*miskha Carnaval* Q) y en todo ese tiempo arman grandes columpios (*wallunk'a* Q) en que balancean con fuerza a las cholitas en medio de cantos, chicha y alegría. Inicialmente la *wallunk'a* se preparaba sobre todo al tercer año, al despedir al alma, "para que se vaya volando". Actualmente se trata más bien de una fiesta juvenil cuya relación con las almas ha quedado más diluida y que puede prolongarse hasta Año Nuevo (Álvarez 1989: 71s.). Pero persiste la imagen global de que, con la visita de los muertos, se ha renovado la vida en medio de la alegría colectiva y compartida.

[18] Al fin del mes en varios lugares llevan calaveras a misa. Esta práctica recuerda lo que se hacía antes de la Colonia, mucho más solemnemente, como muestra Guamán Poma (1615: 256s).

Incluso, según la creencia andina tradicional, desde Todosantos hasta Carnaval, o en varias partes hasta la Pascua, los muertos permanecen de algún modo entre nosotros y, con ellos, las lluvias; por eso en esos lugares el día de Jueves Santo se va de nuevo al cementerio a despedir a los muertos.

El Carnaval es conocido por todos –sobre todo gracias al célebre festival de Oruro– como el tiempo en que los "diablos" salen multitudinariamente a la superficie. Pero, como ilustra Olivia Harris (1983) para el ayllu Laymi del Norte de Potosí, en realidad esos diablos siguen siendo los muertos que ahora forman ya parte del mundo de adentro y están con nosotros durante toda la época de lluvias. Se recupera entonces el sentido original de la palabra *supay(a)* ('espíritu del muerto'), que los misioneros transformaron en 'diablo' (Taylor 1980). Dice Harris (1980: 144):

> "Unos cuantos hombres y mujeres personifican [a los diablos] llevando cueros de cabra negros sobre la ropa, adornándose con flores silvestres y plantas de las chacras... Los diablos bailan por todo el pueblo, casa por casa y en cada una se les invita a tomar. Entonces se les acompaña hasta un lugar llano fuera del centro poblado, donde los disfraces diabólicos se despedazan y así los 'demonios' del Carnaval son despachados. En un final dramático los jóvenes amontonan sus flautas [*pinkillos*] que han cantado durante toda la estación de lluvia; toman sus charangos e irrumpen en una música radicalmente distinta (*kirki*) con la cual todos bailan con un abandono rara vez visto en otra ocasión...
> Yo había estado grabando los *wayñu* de las flautas y al final de la velada empecé a tocarlos de nuevo. Inmediatamente fui detenida por los asistentes que se mostraron horrorizados. La música del *wayñu* pertenecía a los demonios que ya habían sido debidamente despachados a la tierra de los muertos y podían volver de nuevo si escuchaban el sonido de las flautas. Me quedó entonces claro que los demonios cuya fiesta es el Carnaval son en alguna forma los espíritus de los muertos. En esta época se muestran muy peligrosos; hacen enfermar a las personas, extraviarse y los conducen a la muerte si permanecen solos en vez de reunirse para la celebración colectiva. Pero también se los festeja como la fertilidad desbordante y son adornados con plantas silvestres y domesticadas a las que han ayudado a crecer." (Harris 1980: 144).

He aquí otra asociación sugerente, entre el conocido género musical y baile llamado *wayñu* (Q y Aym) y los muertos. Pese a la

aparente cercanía entre ese término y *wañu*: 'muerte, morir' Q en los diccionarios no aparecen sugerencias de asociación genética lingüística entre los dos términos. Félix Layme[19] sugiere más bien que el nombre del baile podría ser una transformación de *waylluu*: 'amar tiernamente, enamorar'. *Wayñu* significa también, según Bertonio (1612 II: 157), "amigo, compañero, familiar y conviene a hombres y mujeres que se tratan familiarmente". Tras recopilar diversos comentarios sobre este género musical, desde Bertonio hasta el presente, Layme subraya que es una danza y música alegre –aunque a veces también triste y melancólica– y, citando a Soria Lens (1951), dice que "sigue siendo la poesía lírica que interpreta las emociones de la vida romántica de los aymaras, por eso podemos decir que también es poesía erótica, la más apta para la danza en cualquier época del año". Se refiere sobre todo a la forma en que se baila por parejas de un hombre y una mujer que van tomándose de las manos y dando vueltas en diversas formas.

La pregunta es cómo, con esos antecedentes, sus tocayos Laymis del Norte de Potosí lo asocian tan fuertemente al tiempo de lluvias en que los muertos están entre nosotros y les provoca por tanto pánico si se lo escucha en otro contexto. No tenemos la respuesta, más allá de poder decir que incluso con esa asociación, se trata de uno de los bailes y cantos que más explícitamente elogia la vida y el amor. Una vez más la muertos se asocian a la vida y al amor que la multiplica. También en los Andes *eros* y *thanatos*[20] son las dos caras de la misma moneda.

Fuera de estas celebraciones principales, el recuerdo de las almas y de los antepasados en general sigue siempre muy presente. Se les dedica misas con cierta regularidad aun después de haber transcurrido muchos años. Antes de ciertas fiestas, como por ejemplo la patronal, se les invita también con coca y *ch'allas* (libaciones) y toda la fiesta concluye con una misa por los difuntos. Nos comunicamos también con los difuntos a través de sueños e incluso escribiéndoles cartas, que quemamos para que el mensaje les llegue a través del humo, etc.

3.3. El destino inmediato de los muertos

Los muertos siguen, por tanto, vivos y en relación con nosotros. Pero, ¿dónde están? En este punto se cruzan y coexisten varias concepcio-

[19] En el texto inédito "Géneros de canto aymara".
[20] Amor físico y muerte, en griego.

nes en pugna, propias de esos forcejeos y dudas interpretativas del más allá y que a su vez tienen que ver con varios niveles de sincretismo.

Hay diversas versiones, no siempre conciliables entre sí, sobre el largo viaje y destino final de las *almas* ya purificadas con el apoyo de quienes siguen en esta vida. Dentro de ellas hay que distinguir entre su viaje inicial, al morir, y su ubicación definitiva, una vez transformados en parte del paisaje sagrado.

Con relación al primero, la versión más tradicional dice que van hacia poniente, siguiendo el curso del Sol. Por eso se entierra al difunto orientado hacia esa dirección. Pero al momento de precisar hacia dónde van por occidente, se mencionan muchos lugares. Por ejemplo, en Chile y partes de Oruro, se asocia con el mar; los chipayas hablan de Azapa, un fértil valle que llega hasta el litoral de Arica; en el Norte de Potosí hablan de Tacna, cuya ubicación pocos conocen y que, efectivamente, es otro valle más al norte en la costa peruana; más al sur en Potosí, se menciona un cerro en la Cordillera de los Frailes, hacia Uyuni, llamado *Mundu almas* o simplemente *Mundu* (Mariño 1989: 42-52). Para cargar los bultos y encomiendas que se le dan para este viaje, ya vimos que el alma puede recibir ayuda de una llama y/o un perro, sacrificados para este fin sobre todo en regiones pastoriles.

Clave para llegar al mundo de los muertos es el cruce de un río, un lago o incluso *lamar*[21] *quta* o *pacha*. Ahí el alma encuentra uno o dos perros negros (color más asociado a los humanos, sobre todo andinos), que le ayudarán a pasar, con mayor o menor cariño según el comportamiento previo del finado con esos animales domésticos.

Este paso del río o lago reitera la relación entre muertos, agua y vida. Pero al mismo tiempo éste es el lugar que marca la separación definitiva entre vivos y muertos, como enfatiza el siguiente episodio del largo y complejo relato del uru chipaya Santiago Condori (1998: 58-61), que de paso resalta la fuerte relación de pareja en los Andes. Se refiere a tiempos antiguos en que el primero de noviembre los muertos retornaban incluso con su cuerpo, "como persona viviente". Una mujer había quedado viuda y quedó tan contenta al encontrarse de nuevo con su marido que decidió seguirlo el día siguiente después del "despacho" para los muertos:

[21] Del castellano "mar".

"La mujer viuda estaba bien alistada para el viaje con su marido muerto. Los familiares vivientes la atajaban, dicen, para que no aliste el viaje... Se ponía loca, no comprendía, ni en cómo se podía atajar, ni por nada. Su marido muerto estaba de acuerdo para llevar a su mujer... La mujer siguió, dicen, a su marido muerto. Hacían el viaje como personas vivientes. Los dos se perdían hacia el oeste, dicen, con buenas cargas de alimentos, con buenas camas, los dos unidos con buen gusto...

De repente, se vio en otro lugar... La señora preguntó a su marido: 'Se vio cambio de terreno. ¿Así siempre es?' Contestó su marido: 'Sí. Así siempre es. Hay que ir nomás'. Al ir, ya muy tarde... apareció un lago grande, impasable. La mujer preguntó a su marido: ¿'Se pasa este lago?' Contestó su marido: 'Se pasa nomás'. Pero la señora vio que el lago era muy grande. Ya se hacía muy tarde, dicen. Llegaron a la orilla del lago. El camino se perdió del todo en el lago. En la orilla del lago esperaba una persona, dicen. Habló, dicen, el hombre de civil avisó a la señora del marido muerto: 'Yo soy una persona de Animosana. ¡No camines con esta gente! Es un hombre muerto. Es de otro mundo', le había dicho a la señora. 'No lo creo', dijo la señora. Preguntó a su marido: '¿Cómo es?, ¿qué hacemos? Esta gente me dice así?' Su marido contestó: 'Se pasa nomás este lago'...

Otra vez habló el hombre de Animosana a la señora del muerto: 'Usted tiene que regresar, señora. Pero ahora está entrando el Sol. Para salvarte de este muerto tienes que sacar espinas de cactos... Sacas unita, clavas una espina y va a aparecer un cacto grueso, al redondo ancho. Allí te subes. Allí duermes encima de este cacto. Amaneces sentada. Eso te va a proteger tu vida'....

Llegaron dos perros grandes, dicen. A la vista de la señora un perro cargó al marido muerto y el otro perro cargó su bulto... Después la mujer había llorado a su marido: '¿Por qué me dejas?' Su marido contestó: 'Van a regresar estos perros para que te carguen'... La señora entró detrás de su marido para pasar el lago. Ya no podía pasar. Bien hondo dicen que era... Ya era de noche. Salió de la orilla. De susto quedó... Recordó lo que le había enseñado el hombre de Animosana [y] cumplió esa recomendación... Cierto, durmió encima del cacto, sentadita, dicen...

Luego, al despertar por la mañana, antes de salir el Sol, la señora del muerto sintió que el terreno amaneció cambiado. En la orilla del río Tolajawira [un río de Chipaya]... Así cambiaba, dicen, el terreno, caminando con muertos. Regresó la señora con esos cuentos de lo que había caminado con su marido muerto... Toda la noche la señora viuda contaba, dicen, todo lo que le había pasado esos días."

Es desde ahí, cualquiera que sea la conclusión prevalente, que las almas retornan el 1° de noviembre y –de alguna manera– siguen con los vivos hasta su despedida en torno a Carnaval, cuando acaban las lluvias. Como resume Gilberto Pauwels:

> "En la visión andina morir es salir de viaje, emigrar a otro lugar, a un mundo que al mismo tiempo queda tan cercano y... que logra perturbar la vida de los vivos... Morir en los Andes es mudarse a otro piso ecológico, sin por ello perder toda la relación con la comunidad de origen.". (*Eco Andino* 1998: 5s.).

Dentro de este sentido de viaje permanente, la reiterada metáfora espacial que marca la orientación del caminar de las almas hacia poniente es la ruta del Sol, mientras que nosotros los vivientes nos mantenemos todavía en el oriente, por donde sale el Sol. Así se acaba de cerrar el ciclo vital del nuevo difunto y, a la vez, se nos prepara para el nuevo ciclo anual tanto ritual como agrícola y cósmico del que el muerto pasará a formar parte.

No faltan tampoco versiones más "cristianizadas" que hablan del paso de los difuntos al cielo, creencia que se expresa también en las escaleras de pan que se incluyen en las mesas de Todosantos. Pocos son en cambio los que toman en serio el fuego eterno del infierno. A lo más, hablan de los "condenados", con un sentido claramente distinto, como veremos más adelante.

Pero este destino celestial es mucho más escuchado a propósito de la muerte de los niños 'angelitos', que no llegaron a pecar. La demasiadamente común muerte de niños, su velorio y entierro tiene siempre un toque agridulce. Para velarlos y enterrarlos se les coloca alas, proporcionadas por sus padrinos. Se los suele despedir con una música especial y cariñosa y con bailecitos, en una celebración de sólo la familia y los más allegados. Cada año los angelitos nos visitan el 31 de octubre, un día antes que sus mayores porque tienen alas. No es necesario hacerles grandes preparativos porque mantienen menos relación con los vivientes. Lo importante es que hayan muerto ya bautizados, con "nombre" y plenamente incorporados al mundo cultural y social de los "cristianos". Si así ocurre, la creencia más general –aunque poco andina– es que o se van al cielo, donde se encargan de regar, enviándonos la lluvia, o se vuelven "duendes".

De lo contrario, son *muru*, término proveniente del castellano "moro" (es decir, pagano, no cristiano)[22] pero que ha quedado reinterpretado por el sinónimo quechua y aymara *muru*, que significa un objeto o persona a la que falta algo esencial[23]. Pertenecen todavía al mundo del *achachila*[24] y éste los puede reclamar como suyos enviando granizo u otras desgracias a la comunidad. Si llegan tales calamidades, las autoridades comunales irán casa por casa buscando a la madre que enterró a escondidas a algún bebé o aun feto sin bautizar. Por lo mismo, algunas madres angustiadas buscan bautizar incluso a los hijos que hayan nacido muertos o de forma prematura.

Esta doble creencia sincrética sobre los niños fallecidos con o sin bautismo muestra, por una parte, lo hondo que caló en la sociedad andina colonial la necesidad de bautizarse para ser parte de la sociedad cultural y organizada y, de ahí, para asegurar también un mejor futuro tanto de los niños como de los adultos en ésta y en la otra vida. Tal creencia retiene y reinterpreta, por otra parte, la fuerte incidencia que tienen los antepasados, transformados en cerros protectores, para el bienestar de la comunidad y la generación de nueva vida.

Todo ello nos conduce al siguiente tema, sobre el destino definitivo y misión final de los muertos.

3.4. La misión final de los muertos

La concepción más vivencial y probablemente primordial sobre este destino final es la relación del muerto con el interior de la Madre Tierra *(Pacha Mama)*, donde ha sido "enterrado" o, de manera más general, con el Mundo de Adentro o *Manqha Pacha* del que ésta forma parte. Nótese que este mundo, contrapuesto al de Arriba *(Alaxa* o *Araxa)*, no es tanto el de 'abajo' sino el de 'adentro'. En quechua este contraste es todavía más claro por cuanto este Mundo de Adentro se llama *Ukhu Pacha*, en que *ukhu* significa efectivamente 'aden-

[22] Puede recibir también el nombre de *limpu*, del castellano "limbo", reinterpretado también como el "estado liminal de los fetos" o incluso como una especie de maligno o *saxra* que se entra en el cuerpo de una mujer embarazada (Arnold, Yapita y Tito 1999: 140).

[23] Como al nevado Mururata, junto a La Paz, llamado así por no tener "cabeza" o cumbre.

[24] Lit., abuelo o antepasado, regularmente asociado con algún cerro protector de la comunidad. Ver infra.

tro, interior' e incluso 'cuerpo', y se contrapone al *Janaq Pacha*, es decir, el Mundo "empíreo... lo muy alto, el mundo superior o anterior" (Lira 1941/1983: 76), expresión en la que *janaq*, como diferenciado de *janan* ('arriba, parte alta'), añade la connotación de 'muy lejano'. Es decir, los muertos, a la larga, no se pierden en ese distante mundo de arriba sino que permanecen mucho más cerca de nosotros, en ese mundo de adentro.

Incluso, la característica de este mundo y, dentro de él, de la Madre Tierra, es su carácter fecundante y generador de vida, en contraste con el Mundo de Arriba (*Alax Pacha* o *Janaq Pacha* en Q), más caracterizado por el ordenamiento del día y la noche, las estaciones y, de ahí, también de la sociedad. (Harris y Bouysse 1988). También el rayo (o los rayos, identificados con frecuencia como *Tata* Santiago, *Tata* San Andrés, *Tata* San Felipe, etc.) pertenece a este Mundo de Adentro y es el gran multiplicador de vida, de mellizos, *yatiris*, etc. precisamente por ser la principal expresión de la interacción entre éste y el Mundo de Arriba. En un taller sobre teología andina liberadora el *yatiri* Domingo Jiménez, del Norte de Potosí, nos lo describió como "el respirar de la Pacha Mama", que llega hasta el Mundo de Arriba y, de ahí, retorna hasta nosotros.

Los muertos pasan, por tanto, a ser parte de esta fuerza vital, generadora de vida, como todo el Mundo de Adentro. Se comprenden así, mejor, creencias tan generalizadas como la de los *muru wawas*, que pertenecen todavía al *achachila* en el momento inicial de la vida humana, o relatos como el ya citado de Harris, sobre las almas-diablos *(supaya)*, al final de la misma vida humana.

Tal perspectiva no es necesariamente incoherente con la del largo viaje a poniente. Para empezar, la imagen visual inmediata del Sol poniente es que se "entra" *(inti jalanti)* en este mundo de adentro y de abajo (ver infra), iniciándose la oscuridad nocturna. Pero, aparte de ello, es bueno recordar que en el lenguaje y relatos míticos subyacentes en éstas y tantas creencias no existe esa preocupación tan occidental por una meticulosa coherencia lógica entre todos sus componentes.

Vinculada con esta vivencia primordial está la relación con los muertos más antiguos, los antepasados o abuelos *(achachila)*, las abuelas *(awicha)* o los viejitos (*machula*, Q), que con frecuencia aparecen asociados a montañas y quebradas del paisaje comunal. Algunos llevan incluso el nombre de algún personaje histórico mitificado, como el

Tata Sabaya, que es ahora también un volcán de Oruro, y varios lugares llamados "incas".

En una lectura más política de esta misma vivencia encontramos el conocido relato del Inka Rey *(Inkarri)* –más común en los Andes peruanos– de que el cuerpo del Inka, descuartizado por los españoles y con los miembros repartidos a distintos lugares, se está recomponiendo bajo tierra. Lo mismo cuentan los aymaras de Túpak Katari, su héroe anticolonial de 1781, igualmente descuartizado para repartir sus miembros a diversos pueblos. Sus últimas palabras, antes de morir, habrían sido –según la versión popular– "A mí sólo me matarán, pero volveré y seremos miles, millones", algo que se repite una y otra vez en las modernas movilizaciones de quechuas y aymaras.[25]

Una variante muy común de este mismo trasfondo simbólico es la reacción de la gente frente a los numerosos restos precoloniales repartidos por todo el paisaje andino, trátese de monumentos funerarios o simplemente de restos óseos que a veces aparecen al cavar o abrir cimientos. Su nombre más común y genérico es *chullpa*, en referencia a una humanidad anterior a la salida del sol y por tanto, muy anterior al Inka y a los españoles que lo reemplazaron. Pueden ser motivo de bendición. Por ejemplo, al hacer obras en una casa de Tiwanaku apareció un monolito que desde entonces los dueños de la casa mantienen siempre bien cuidado y es objeto de ritos familiares por considerarlo el protector de quienes lo encontraron. Hasta hoy los urus y chipayas se sienten también muy orgullosos de ser descendientes de los pocos sobrevivientes de aquella primera era o *pacha*, que pereció con la quemante salida del sol.[26] Pero, por otra parte, estos restos de *chullpas* pueden generar temores y angustias por ser causa de enfermedades y hasta muerte si no se les toma debidamente en cuenta mediante ofrendas. Es posible que esta segunda perspectiva haya quedado más ampliada a partir de la influencia evangelizadora, por la que a tales restos se les da también el nombre prestado de *jintila* ('gentil'), asociado por tanto a lo maligno y diabólico.

---

25 En la ceremonia de agradecimiento y petición realizada en el centro religioso precolonial de Tiwanaku por el aymara Evo Morales el 21 de enero 2006, víspera de su posesión oficial como Presidente, había varias pancartas con la leyenda "Hemos vuelto, somos millones". La expresión "volveré y seré millones" se atribuye también a Eva Perón, poco antes de morir en 1952, y fue ampliamente difundida en los años siguientes. Pero, como ocurre en tantos casos, en los kataristas actuales, el dicho arraiga en todo ese otro universo imaginario andino.

26 Ver, entre otros, el ya citado relato de Santiago Condori (1998).

A la luz de estos ejemplos es claro que el cuerpo enterrado no es simplemente un cadáver inerte carente de alguna forma de vitalidad, a pesar de que la mayoría de los relatos actuales subraya al mismo tiempo que, con la muerte, este cuerpo sí está separado de su espíritu *(ajayu)* que, al vagar separado del cuerpo, se convierte en *alma* y va por otros rumbos.

No hay una clara diferenciación entre un cuerpo enterrado bajo tierra y el *ajayu* hecho *alma* que viaja lejos. Por una parte, algunas almas siguen vagando por el contorno de la comunidad y molestan a los vivientes porque están purgando culpas o porque fueron mal atendidas. El alma de quien ha sido asesinado, por ejemplo, sigue persiguiendo al homicida hasta que éste se presente y se arrepienta. Pero el caso más típico es el de los *condenados*, vinculados con determinados pecados de convivencia social (por ejemplo, incesto, incluso entre compadres). Los curas de mala vida tampoco se liberan de esa condena. Se transforman en animales que nos atacan en los caminos. La pena de todos ellos repercute en un malestar de todos. No podemos mantenernos ajenos a ella.

Por otra parte, no es tampoco tan definitiva la separación entre las almas y sus cuerpos enterrados. Naturalmente la asociación entre ambos se hace más evidente en torno a las celebraciones de difuntos. Pero en cierta medida puede persistir a lo largo del año. Por ejemplo, en el caso ya mencionado de los *q'ipis* de Coroma, sus cuidadores les van dando y renovando comida cada semana a lo largo de todo el año.

Es también bastante común que algunas calaveras *(t'uqlu)* se guarden en capillitas o en las propias casas para venerarlas año redondo, sobre todo los martes y viernes en que se les encienden velas. Pertenecían a antepasados, incluso a los "fundadores" del ayllu o comunidad, o, con frecuencia, a personas que tuvieron muerte trágica, por accidente, asesinato, etc. Necesitan ayuda especial y la dan, a su vez, sobre todo para atajar o detectar ladrones e impulsarles a restituir, y para solucionar otros casos difíciles. Reciben también nombres especiales como *ñatitas*, *riwutu* (¿del castellano "tributo"?) o *andresitos* (id. por el día de San Andrés, que cierra noviembre, el mes de los muertos)[27].

[27] Ver, por ejemplo, los relatos que Tomás Huanca (1989: 105-113, 207-212) recogió de su abuelo, un *yatiri* de Ch'usamarka (La Paz) sobre sus tres *riwutu*, cada uno con su nombre y una historia bastante reciente.

Las "animitas", cruces y capillitas de las carreteras, en lugares donde ocurrió algún accidente, cumplen un rol semejante, sobre todo algunas especiales cuya historia es bien conocida por todos los viajeros, que les rinden culto.

4. Reflexión final

Primero sintetizaré los aspectos más fundamentales de todo este relato. A continuación, sacaré algunas consecuencias que tienen que ver con el distinto umbral ético o valorativo que puede tener la muerte entre los andinos, incluso cristianos, y finalmente haré una reflexión final sobre esa teología narrativa de la muerte en los Andes.

4.1. Hitos centrales de la cosmovisión andina de la muerte

En la primera fase del ciclo, sintetizada en la sección 2 y en el camino inicial del alma hacia su otra vida (3.3.), resalta ante todo la separación entre los que seguimos en esta vertiente de la vida y el hermano o hermana que ya ha pasado al otro lado del umbral. Pero al mismo tiempo se reitera también que esa otra vertiente, al otro lado del umbral de la muerte, está también llena de vida. Se tiende también una serie de lazos entre los de acá y el hermano o hermana que ya está en el más allá junto con todos los que allí encontró, para asegurar la ulterior relación entre unos y otros, base fundamental para la continuidad y ulterior desarrollo de la vida aquí y allí.

En todo este proceso hay un permanente ambiente de oración con Dios para que ayude al finado. Pero resalta al mismo tiempo el permanente diálogo con el difunto, llegado ya a su nueva categoría sagrada, como *alma*, *jisk'a diusa* o incluso *supaya* (en el sentido más primigenio de ese término que con la Colonia pasó a significar 'diablo'). Es por lo mismo objeto tanto de cierto temor reverencial, por el poder y respeto que ahora nos merece, como también por su nueva capacidad intercesora.

En la fase ulterior de las creencias y ritos relacionados con los muertos, una vez asimilado y superado el momento inicial de la muerte (sección 3), lo que más sobresale es la vinculación de éstos con todo el cosmos y su rol en la generación de la nueva vida.

Por eso se los asocia mucho más con el Mundo de Adentro (*Manqha Pacha*, *Ukhu Pacha* Q), generador de vida, que con el Mundo de Arriba (*Alax Pacha*, *Janaq Pacha* Q), ordenador del cosmos y de la sociedad. Ambos confluyen de todos modos en la celebración de la llegada anual de los muertos, en una fecha fija, propia del Mundo de Arriba, que marca el principio de la época de lluvias. Los muertos en el seno de la *Pacha Mama* y, más en general, del mundo de adentro vienen a ser la siembra de nueva vida que surge de ahí. Por eso la época de lluvias, fuente de vida, es también el período en que más se los recuerda.

Esa percepción parece más vivencial y asimilable que la de los clásicos novísimos (sobre todo cielo e infierno) de la predicación cristiana europea, a pesar de que éstos constituyeron un elemento tan central de toda la catequesis colonial, como muestra toda la pintura religiosa colonial.

Aquella catequesis tal vez no se asimiló porque la idea de un lugar distante de premio o castigo eterno entraba en conflicto con el carácter complementario que, dentro de la concepción tradicional andina, tiene todo el Mundo de Adentro con el Mundo de Arriba y con el sentido final de recobrar siempre el equilibrio.

Aunque ahora muchos, incluso *yatiris*, asocian este Mundo de Adentro con los "diablos"[28], éstos son a la vez objeto de temor y de veneración: tienen su parte de poder sobrenatural y hay que contar con su apoyo, porque generan vida, son dueños de minerales (el *Tío*) y fuente de riqueza. En rigor andino, también la Madre Tierra, el rayo, los antepasados *achachilas*, asociados a los cerros, y los muertos pertenecen a ese Mundo de Adentro y comparten este mismo rasgo de provocar temor y veneración protectora.

Estas varias dimensiones se refuerzan una y otra vez con las numerosas señales descritas a lo largo de este trabajo. Se ha resaltado, por su carácter de lugar teológico andino, la imagen del camino o *thakhi* (*ñan*, en Q), central en todo este proceso tanto antes como después de la muerte. Ésta es un hito fundamental en el camino de creciente realización personal, social, cósmica y religiosa del ser humano desde su nacimiento hasta que, con la muerte, entra en el rito de paso más trascendental de toda su vida. Éste nos permite seguir caminando y

[28] Paradójicamente, ahora algunos conversos a denominaciones evangélicas rechazan toda la creencia en las almas que vagan por el mundo y afirman que, en realidad son diablos (Ramírez 2005: 172).

reencontrándonos en ese largo camino por las dos vertientes de una vida que a todos nos rebalsa y nos da plenitud. Mucha es la semejanza con el sentido de peregrinación, tan común en la teología cristiana, pero con un énfasis mayor –en el caso andino– en la persistencia del camino en la otra vida y en la permanente relación entre este su sentido trascendental y el de los eventos regulares que marcan la vida cotidiana y social.

4.2. La dimensión axiológica y ética de la muerte

Esta seguridad de que la muerte no es un fin total y absoluto sino un paso más dentro del permanente proceso vital, ayuda también a comprender la gama de flexibilidad en la aceptación general de la muerte e incluso los particulares umbrales de aceptación de la muerte violenta en el mundo andino.

Reflexionemos más sobre este último caso, que algunos asocian con demasiada ligereza a la llamada justicia comunitaria. En realidad las sanciones prevalentes en la justicia comunal andina buscan la reincorporación del culpable en su comunidad. El ladrón, por ejemplo, puede ser condenado a hacer adobes para su víctima o para la comunidad durante una temporada. Pero si alguien se desvía gravemente de la conducta socialmente aceptada y se convierte en un peligro permanente para la comunidad, la solución más común será expulsarlo de ella, con la amenaza de matarlo si retorna. En algunos casos, como robos reiterados o asesinatos, también se le puede aplicar la pena de muerte, decidida en asamblea presidida por el consejo de autoridades[29].

[29] Nótese con todo que casos de linchamiento o de simple asesinato, reportados ligeramente por la prensa ávida de noticias sensacionalistas como casos de aplicación de la "justicia comunitaria", rara vez son tales. Suele tratarse más bien de actos grupales espontáneos o individuales que no incluyen ese proceso de reflexión y deliberación en asamblea junto con las autoridades. Hay una clara diferencia entre estas situaciones y la siguiente ocurrida en un barrio periférico de la ciudad de La Paz hace algunos años. Ante una racha incontenible de robos y la ausencia de policía, las juntas vecinales y sus autoridades decidieron finalmente intervenir. En una ronda nocturna pescaron a varios delincuentes y los ahorcaron en postes de luz para escarmiento general. Al día siguiente, cuando la autoridad barrial descubrió que uno de los ajusticiados no era ladrón sino sólo un borracho del barrio, murió de infarto. Su pánico no era por haber administrado la justicia sin pasar por las autoridades judiciales sino por haber castigado a un inocente.

Pero aun en esos casos la muerte restablece el equilibrio e incluso puede ser a la vez redención para el culpable. Por eso algunos expulsados prefieren retornar y seguir en su comunidad... bajo tierra, en esa otra forma de vida en el más allá.

El diario del cura rural Chema García en las alturas del Cusco muestra el caso real de un ladrón expulsado de su comunidad que, al salir de la cárcel, quiso retornar a su comunidad, a sabiendas que sería para morir: "¿A dónde voy a ir? Ésta es mi comunidad, aquí tengo que quedar". Comenta Chema más adelante, al enterarse de que ya había muerto:

> "Lo recuerdo bien, era el hombre sin piso bajo los pies, que necesita reencontrarlo, aun a costa de su propia vida... De vuelta pertenecía a su comunidad, desde la Madre Tierra y a través del castigo reparador" (García 1983: 74-76).

Toda la trama del filme *La nación clandestina*, de Jorge Sanjinés, se basa también en esa creencia, expresada ahí a través de la tradición del *dansanti* (danzante, ver Alarcón 1994): el expulsado retorna después de varios años a su comunidad pero para bailar delante de todos como *dansanti* hasta morir y encontrar así su propia redención. Ésta queda dramatizada en la cinta cuando, al ir todos a enterrarlo, él mismo reaparece como parte del séquito de su propio entierro.

Toda esta cosmovisión no resulta tan distante de la ofrenda sacrificial, que es un rito central en la religión andina y que, en este punto, muestra significativas semejanzas con la tradición veterotestamentaria, desarrollada también en un pueblo eminentemente pastoril.

En la tradición andina toma casi siempre la forma de una ofrenda de comida o "banquete" (Fernández 1995) a los seres ancestrales y con frecuencia implica algún derramamiento y ofrenda de la sangre *(wilancha)* de algún animal sacrificado. Lo vimos ya en algunos rituales de despedida a las almas.

Pero a veces esos seres ancestrales son muy "hambrientos" y reclaman ofrendas mayores, "molestando" incluso con accidentes y otras calamidades a quienes no se las brindan. Así ocurre, por ejemplo, con algunos cerros o *achachilas* que son más *phiruni* (fieros, agresivos), con lugares especialmente malignos *(saxra)* o con el *Tío* de la mina. En casos extremos estas ofrendas pueden incluso implicar *kuchus* o sacrificios humanos para aplacar reiterados accidentes (por ejemplo, en minas o tramos inestables de algunos caminos) o para prevenirlos (por ejemplo, en construcciones grandes y peligrosas). Es creencia común, aunque difícil de comprobar, que este tipo de sacrificios humanos ocurrieró en los cimientos de grandes edificios del pasado –por ejemplo, en las torres de muchos templos coloniales– y que se siguen realizando en algunas obras modernas de mayor riesgo y envergadura, como rascacielos y puentes[30].

No faltan tampoco situaciones más controvertidas y cuestionadas incluso desde la perspectiva cultural andina, por reflejar ambiciones muy particulares. Así, en las alturas de Cochabamba se dice que ése es el origen de la prosperidad material de algunos pastores que harían regularmente ofrendas humanas a una laguna sagrada del contorno. En 1996 se comentó también mucho el presunto sacrificio de una niña, realizado por unos comerciantes de La Paz a una de las varias divinidades asentadas en las rocas del cerro sagrado Pachjiri (prov. Omasuyos). En esos casos se critica el hecho como inaceptable pero no se duda de la eficiencia de tales sacrificios.

Hay también cierto sentido de ofrenda sacrificial a la Madre Tierra en el derramamiento de sangre que puede ocurrir en luchas rituales como el *tinku* (lit., 'encuentro') que se lleva a cabo sobre todo en ciertas fiestas del Norte de Potosí. Lo que el *tinku* expresa más directamente es la relación de unidad en tensión entre dos mitades sociales (dos *ayllus*, dos parcialidades, etc.) que desde tiempo inmemorial a la vez se oponen y se complementan. Para los varones jóvenes, la participación en el *tinku* es también una prueba de virilidad que los hace más atractivos y aptos para el matrimonio. Pero si en él acaece la muerte de alguno de los contrincantes, ésta es vista al mismo tiempo como una fuente de bendiciones, sobre todo en forma de cosechas abundantes.

Casos como los mencionados obligan inevitablemente a una comparación o al menos una reflexión profunda a partir de la doctrina tanto cristiana como civil del derecho irrenunciable a la vida, como parte del código cristiano y de los derechos humanos universales. Pero, al mismo tiempo, la mayor comprensión de la cosmovisión andina subyacente nos hace también cautelosos en cuanto a juicios muy rápidos y simplistas. El gran principio del derecho a la vida está sin duda siempre presente. Pero seguirá siendo también siempre ne-

30 Ver los reportajes especiales sobre ese tema en *Presencia*, 24 y 31 de julio de 1994.

cesario colocarse en la piel del otro para intentar comprender qué concepciones y sentimientos están subyacentes en cada caso; qué relación percibe cada pueblo entre esta fase de la vida y el conjunto de la vida, tanto del individuo –vivo o "muerto"– como de la comunidad y del cosmos.

No faltan ejemplos de antiguos ladrones o asesinos ajusticiados por la justicia ordinaria a pesar de años de vida arrepentida en la cárcel y que después han pasado a ser vistos como santos –en el sentir popular– en la seguridad de que seguirán intercediendo por los vivientes. Recuerdo también a un obispo que, estando de paso por un pueblo rural andino, presenció el ajusticiamiento popular de su catequista, acusado de haber facilitado el robo de cuadros en el templo local; me comentó después que no se animó a intervenir ni a juzgar por no comprender todavía lo que en aquellos momentos debía estar pasando por la mente y el corazón de la multitud[31].

4.3. Antropología, teología y espiritualidad andina

En el fondo de toda esta reflexión algunos se preguntarán si, en realidad, nos estamos moviendo en el ámbito de la teología andina o sólo en el de la antropología andina. Yo me preguntaría más bien si es posible moverse en el primero sin estar a la vez en el segundo y en íntima convivencia con el pueblo. Teología es la reflexión sobre lo divino. Pero ésta se hace siempre desde una filosofía inevitablemente desarrollada en un determinado contexto y vivencia cultural.

En el caso de los Andes, lo divino se percibe desde este contexto cultural andino, hoy tan entreverado con tradiciones provenientes de la propia fuente andina o de los casi cinco siglos de intercambio y dependencia con la conquista, Colonia y evangelización llegadas desde Europa. Es, por tanto, necesario que esta reflexión tanto filosófica como teológica y profundamente espiritual parta de *este* contexto. Esa primera fase ya merece plenamente el nombre de teología, porque cumple el criterio definitorio más amplio de reflexión sobre lo

[31] Distinta es la lectura de muertes asociadas a brujerías o al *lik'ichiri* o *kharisiri* (o *pishtaku* y *ñaq'aq* en Q), que involucran creencias en las que aquí ya no podemos entrar (Rivière, 1991 más otros relatos peruanos, en el mismo *Bulletin*). Ver el excelente análisis de Gabriel Martínez (1998).

divino, desde la propia fe del pueblo andino. Pero ello no es óbice para que en fases ulteriores esa vivencia espiritual y meditación tanto filosófica como teológica y espiritual pueda seguir enriqueciéndose con aportes desde otras perspectivas.

* * *

Permítaseme concluir con una vivencia muy personal y cercana a propósito de la vida y muerte de José Fernández Henestrosa –entre nosotros, más conocido como Pepe H.– al que he dedicado este trabajo. El Altiplano y sus comunidades, recorridas por él una y mil veces durante treinta años, se convirtieron en su privilegiado lugar teológico y símbolo espiritual, desde el que contemplaba a Dios, visto en sus hermanos y hermanas aymaras y vivido con ellos en las alegrías y penas, cariños, fiestas y celebraciones de este pueblo. De ahí que una de las formas favoritas con que trasmitió sus vivencias espirituales a sus numerosos amigos en tantas latitudes fue la serie de más y más cartas tituladas *Cartas del Altiplano*. Cuando, obligado por una enfermedad incurable, tuvo que abandonar este Altiplano, siguió escribiendo estas cartas con el nuevo título *Cartas desde el Altiplano interior*. En la última de ellas, a la que añadió el epígrafe *...al atardecer*, medita sobre su inminente muerte, plenamente asumida, y escribe:

> "Hoy precisamente he recibido un regalo muy grande. Me han enviado una frase de [...] con quien fuimos profundamente amigos y del que también en mi primer mes del Altiplano recibí una carta que me marcó esos treinta años de pasear por las pampas. Dice [...]: "¿No será la muerte el umbral estrecho que hay que atravesar y que desemboca, impensablemente, en el interior de todo?" La verdad es que me ha hecho presente miles de momentos vividos en el Altiplano en los que sin saber cómo me sentía introducido en el corazón de la gente o sentía que el corazón de la gente se introducía en el mío y "todo" se transformaba. Si la muerte es esa forma tan especial de amar (ese umbral estrecho...) y uno ha tenido la suerte de vivir cómo la muerte era lo más cotidiano para la mayoría de la gente, de pronto se iban sucediendo encuentros en los que la gente te abría ese umbral, esa puerta, para que entraras a su interior. Creo que la experiencia de "la totalidad" es algo desconcertante. (Recordarán las veces que les he escrito o comentado

> sobre esta experiencia de la totalidad expresada en ese "quesito" que me ofrecían al despedirme de una casa y que era el único que tenían... o el refresquito, o el único catre... En una cosa está el "todo" que es todo lo contrario a lo que nos sobra, sino que es lo necesario...). Así, sentirse en el interior, dentro del corazón de una persona que te ha permitido atravesar esa puerta, sin querer te cambia... Ha sido sin duda el gran regalo de las pampas... El Gracias surge muy de dentro, por más que con la dificultad del cansancio que me produce el hablar, no lo pueda expresar estos días como quisiera, pero me imagino que les llega igualmente y con toda esa totalidad que me pasaron los aymaras y la gente de las comunidades."

Era la tarde del sábado 29 de mayo de 2004. Mientras Pepe H escribía esta carta –le resultaba más fácil teclear la computadora que respirar– yo estaba en su comunidad aymara llamada cabalmente Qurpa –el 'lindero', el 'convite' a los muertos que retornan cada año– y subí hasta las piedras sagradas (*wak'as y achachilas*) que coronan una serranía cercana desde donde se divisa la inmensidad de sus queridas pampas altiplánicas. En su nombre, hice ofrendas de hojas de coca a esas piedras *wak'a* y desde allí paseé el *ajayu* de Pepe H, lanzando hojas de coca en todas las direcciones, para que se fuera despidiendo y a la vez quedando en todas esas pampas y comunidades. Al día siguiente retorné a La Paz y encontré un e-mail con su última carta arriba citada. El lunes 31 por la mañana nos llegó la noticia de que PPH había pasado ya por ese umbral estrecho –*¿qurpa?*– de la hermana muerte: *jiwa, jiwaki, jiwasa, jiwiri*; muerte, belleza y amor intenso, nosotros, ese permanente ir y venir entre la vida y la muerte.

Meses después, en una celebración presidida por el obispo, el *mallku* o autoridad comunal principal le decía entre sollozos al obispo celebrante: "¡Tanto nos quería el hermano Pepe! Pero sabemos que su *ajayu* sigue aquí, con nosotros."

Son todas esas narraciones en que convergen distintas vivencias culturales y religiosas y que, juntas, nos enseñan a comprender y vivir cada vez más profundamente el sentido de este lindero y umbral estrecho de la muerte que sigue siendo vida más profunda.

Bibliografía

Acosta, Orlando
1998 "La muerte en el contexto uru: Caso chipaya". En: *Eco Andino* (Oruro) 5: 7-40.

Alarcón, Rubén
1994 "Bailar a muerte". En: *Reportaje* de *Presencia*. 31 julio 1994. 2.

Albó, Xavier
1991 "El *thakhi* o "camino" en Jesús de Machaca". En: Thiercelin, Raquel (ed.). *Cultures et sociétés Andes et Méso-Amériques: Mélanges en hommage a Pierre Duviols*. Aix-en-Provence: Université de Provence. Vol. I. 51-65.
1992 "La experiencia religiosa aymara". En: Marzal M., Manuel et al. *Rostros indios de Dios*. La Paz: CIPCA/Hisbol/UCB. 81-140.
2002 "Preguntas a los historiadores desde los rituales andinos actuales". En: Decoster, Jean-Jacques (ed.). *Incas e indios cristianos: Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas/IFEA y Asociación Kuraka. 395-438.
— (En vías de publicación). "Muerte andina, la otra vertiente de la vida". En: Abad, Luisa y Flores, Juan Antonio (eds.). *La muerte y las culturas en América Latina*. Cuenca, España: Universidad de Castilla La Mancha.

Álvarez, Pedro
1989 *Kausaypaj kasanchis. Fiesta de difuntos: Oposición y complementariedad en los quechuas de Sapanani*. Cochabamba: Universidad Católica de Bolivia. (Tesis de licenciatura).

Arnold, Denise Y., Yapita, Juan de Dios y Tito, Margarita
1999 *Vocabulario aymara del parto y de la vida reproductiva*. La Paz: ILCA/Family Health Internacional.

Ávila, Francisco de (comp.)
[1608?] 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí: Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII [ca. 1608]*. Edición y traducción de Gérald Taylor. Lima: IEP/IFEA.

Bastien, Joseph W.
1996 *La montaña del cóndor: Metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz: Hisbol.

Berg, Hans van den
1989 "La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del Altiplano". En: *Anthropos* (Alemania) 84. 155-175.
1990 *La tierra no da así nomás*. La Paz: Hisbol/UCB/ISET.

Bertonio, Ludovico
[1612] 1983 *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES/IFEA/MUSEF.

Bubba, Cristina
1997 "Los rituales a los vestidos de María Titiqhawa, Juana Palla y otros fundadores del ayllu de Coroma". En: Bouysse-Cassagne, Thérèse (ed.). *Saberes y memorias en los Andes: In memoriam Thierry Saignes*. París y Lima: IHEAL/IFEA. 377-400.
2002 "Los textiles ceremoniales de Coroma". En: Querejazu, Roy y Mostajo, Brownie (eds.). *Memoria: II Congreso internacional sobre patrimonio histórico e identidad cultural 2001*. Cochabamba: UMSS/ Convenio Andrés Bello e Instituto Internacional de Integración. 559-566.

Carter, William y Mamani, Mauricio
1982 "Dejando la vida". En: Iidem. *Chico, Irpa: Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz: Juventud. 329-369. Los ritos se describen en 331-347.

Condori, Santiago y Pauwels, Gilberto
1998 "Convivir con los muertos en Chipaya". En: *Eco Andino* (Oruro) 5. 41-75.

Eco Andino (Oruro)
1998 *La muerte andina*. N° 5, monográfico.

Fernández, Gerardo
1995 *El banquete aymara: Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol.
1998 "Todos Santos, Todas Almas". En: *Revista Andina* (Cusco) 31. 139-159.
1999 *Médicos y yatiris: Salud e interculturalidad en el altiplano aymara*. La Paz: CIPCA/ESA/OPS/OMS.

Fe y Pueblo (La Paz)
1988 *La fiesta de difuntos en los Andes*. N° 19. Monográfico.

García, Chema
1983 *Con las comunidades andinas del Ausangate*. Lima: Centro de Proyección Cristiana.

Guamán Poma de Ayala, Felipe
[1615] 1987 *Nueva crónica y buen gobierno*. Edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Madrid: Historia 16. 3 vols.

Harris, Olivia (1983). "Los muertos y los diablos entre los Laymi de Bolivia". En: *Chungará* (Arica, Chile) 11. 133-152.

Guamán Poma de Ayala, Felipe y Bouysse-Cassagne, Thérèse
1988 "Pacha: En torno al pensamiento aymara". En: Albó, Xavier (comp.). *Raíces de América, el mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial y UNESCO. 217-274. [Reproducido también en: Bouysse-Cassagne, Therese, Harris, Olivia y Platt, Tristan (1987). *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol].

Herrero, Joaquín y Sánchez de Lozada, Federico
1983 *Diccionario quechua: Estructura semántica del quechua cochabambino contemporáneo*. Cochabamba: CEFCO.

Huanca, Tomás
1989 *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: CADA.

Kessel, Juan van
1978 "Muerte y ritual mortuorio entre los aimaras". En: *Norte Grande* (Santiago de Chile) 6. 77-91.

Layme P., Félix
2004 *Diccionario bilingüe aymara castellano*. La Paz: Consejo Educativo Aymara.

Lira, Jorge A.
[1941] 1982 *Diccionario kkechuwa – español*. Bogotá: Convenio Andrés Bello. [2ª ed., con autorización y notas manuscritas del autor].

Mariño, Xosé Ramón
1989 *Muerte, religión y símbolos en una comunidad quechua*. Santiago de Compostela: Universidades de Santiago de Compostela/ Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico.

Martínez, Gabriel
1998 *Sobre brujos y lik'ichiris*. La Paz: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos/Banco Mundial. Serie *Justicia Comunitaria*. N° 6.

Ochoa, Víctor
1974 "Todos los Santos en la cultura aymara". En: *Boletín Ocasional* del Instituto de Estudios Aymaras, de Chucuito, Puno. N° 12.
1975 "Entierro y ritos a los difuntos". En: *Boletín Ocasional* del Instituto de Estudios Aymaras, de Chucuito, Puno. N° 27. (Incluye comentario de Raimundo Cadorette).
1976 "Ritos para difuntos". En: *Boletín Ocasional* del Instituto de Estudios Aymaras, de Chucuito, Puno. N° 39.

Presencia/Reportajes.
1994a "Ritos de sangre" (Monográfico, 24 julio 1994).
1994b "Ritos de vida y muerte" (Monográfico, 31 julio 1994).
1999 "Más allá de una tumba: Habitantes del mundo subterráneo" (Monográfico, 31 octubre 1999).

Ramírez, Susana
2005 *Donde el viento llega cansado: Sistemas y prácticas de salud en la ciudad de Potosí*. Potosí: Cooperación Italiana.

Rivière, Giles
1991 "Lik'ichiri y kharisiri". En: *Bulletin de l'Institut français d'Études Andines* (Lima) 20.1. 23-40. [En el mismo número del *Bulletin* hay otros artículos sobre el *pishtaku*, equivalente peruano de la misma creencia].

Riveros, Ángela
2001 "La fiesta de Todos Santos entre los migrantes aymaras de la ciudad de La Paz: Cambios y continuidades culturales". En:

XIV Reunión Anual de Etnología. La Paz: MUSEF. Vol. I. 389-399.

Rocchetta, Carlo
s/f "Narrativa". En http://www.mercaba.org/DicT/TF_teologias_1.htm

Rösing, Ina
1990 *Introducción al mundo callawaya: Curación ritual para vencer penas y tristezas.* I. *Introducción y documentación.* Cochabamba y La Paz: Amigos del Libro.
1991 *Las almas nuevas del mundo callawaya: Análisis de la curación ritual callawaya para vencer penas y tristezas.* II. *Datos y análisis.* Cochabamba y La Paz: Amigos del Libro.

Soria Lens, Luis
1951 "La Poesía Aymara". En: *Kollasuyu* (La Paz). N° 68. Octubre-Noviembre 1951. (Reproducido también en *Hoja Literaria* del periódico *La Nación*, nn. 31 y 32 de 24 y 31 de enero de 1954).

Taylor, Gérald
1980 "Supay". En: *Amerindia* 5. 47-63.

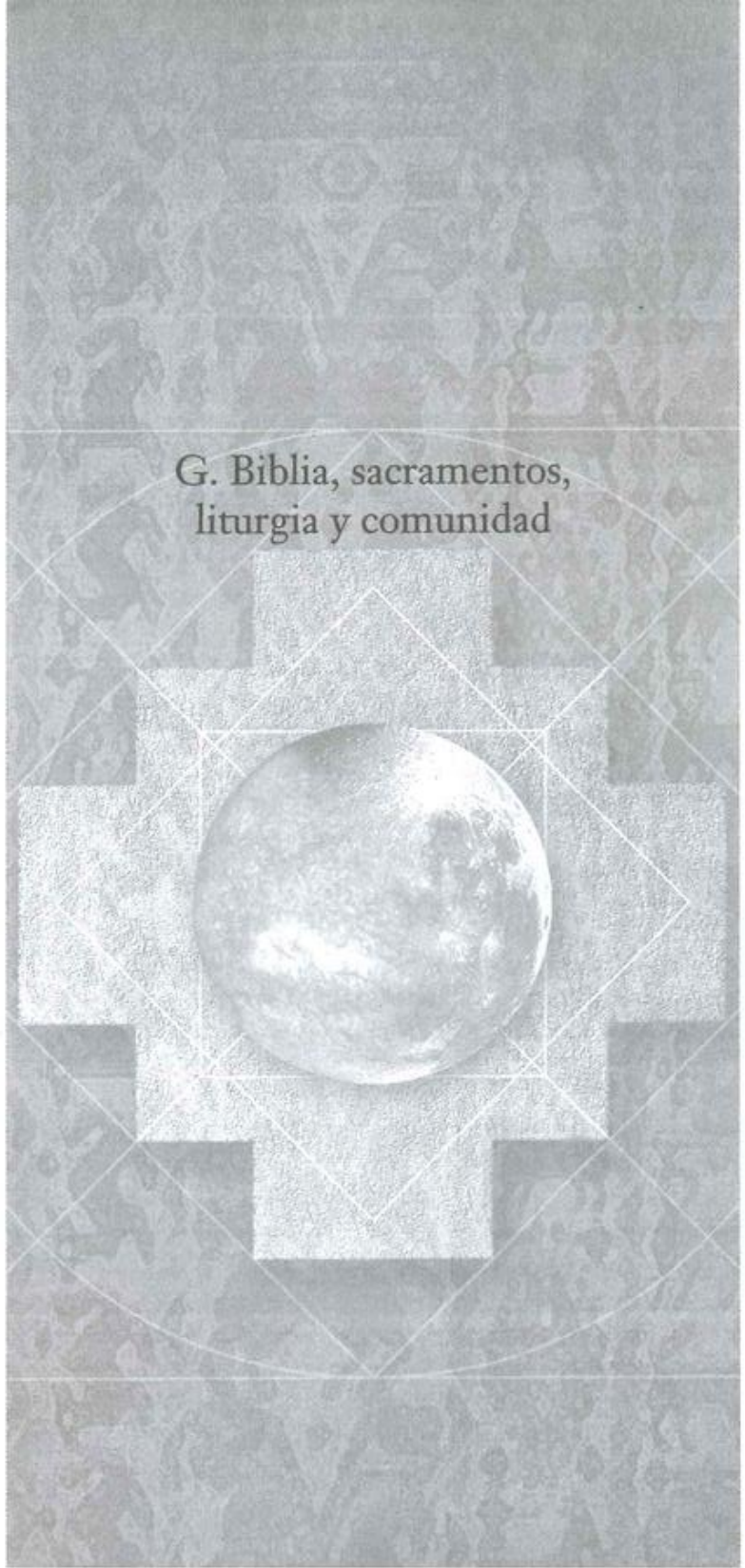
Ticona, Esteban y Albó, Xavier
1997 *Jesús de Machaqa: La marka rebelde. III. La lucha por el poder comunal.* La Paz: CIPCA/CEDOIN.

Material audiovisual

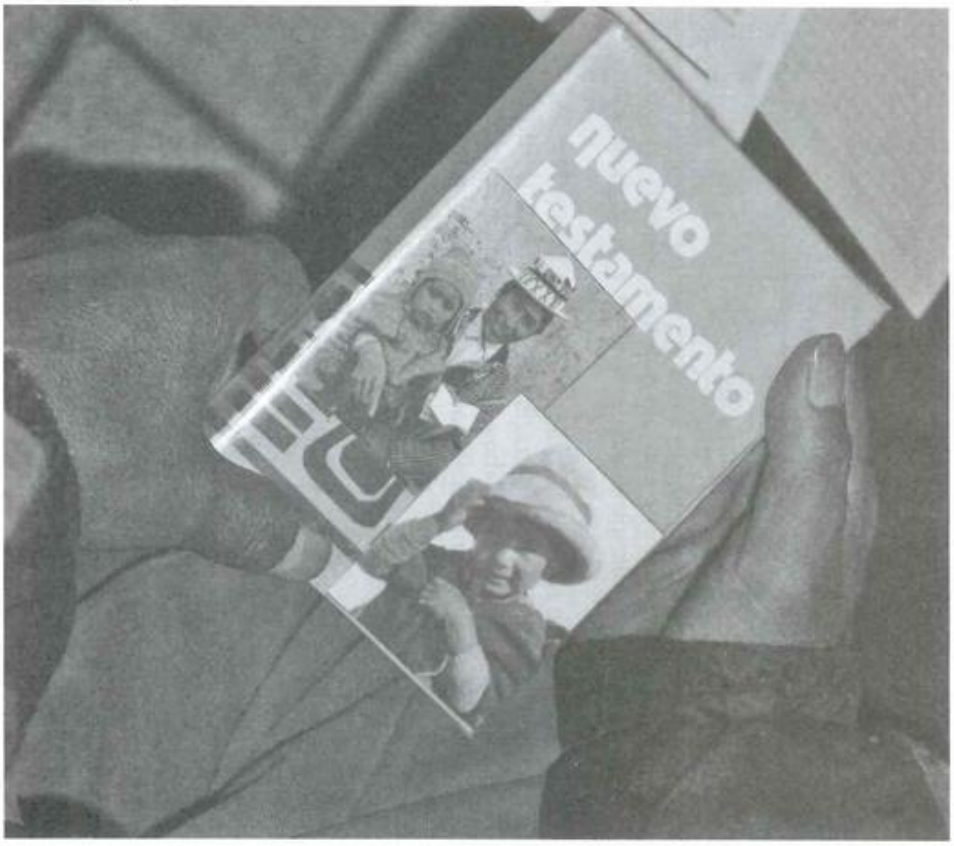
La nación clandestina (largometraje)
1989 Director: Jorge Sanjinés. La Paz, Grupo Ukamau.

El camino de las almas (video)
1989 Producción e investigación: Cristina Bubba. Dirección: Eduardo López. La Paz: Hisbol; derechos de propiedad del Consejo de Autoridades de Coroma.

G. Biblia, sacramentos, liturgia y comunidad



Frans Lindenkamp



"...Has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños" (Mt 11: 25)

Hacia una hermenéutica andina de la Biblia

Sofía Chipana Quispe

Resumen

La Biblia en las culturas indígenas es signo de muerte y de vida. Es de muerte cuando las interpretaciones que se hacen favorecen el poder de algunos, y es de vida cuando fortalece el caminar del pueblo.
Es instrumento de vida, y lo está siendo, cuando potencia la vida comunitaria de los pueblos indígenas, cuando fortalece la vida, cuando potencia la tradición y los relatos de la propia cultura; de modo que se pueda afrontar el momento presente para salir de la opresión y caminar hacia la liberación.

1. Introducción

Cuando nos acercamos a la vida sencilla de una comunidad aymara católica, contemplamos la vivencia de su fe, centrada en la esperanza de la vida. No busca abstracciones que confunden sus pensamientos, ya que su fe se mueve con los elementos que están más cerca de la vida que del más allá; por ello, la Biblia, pese a su carácter sagrado –porque así se lo impusieron y el pueblo así lo asumió– es un signo de vida y muerte.

Para plantear una hermenéutica andina de la Biblia, es necesario abordar la experiencia de las comunidades aymaras y quechuas en su relación de encuentro o desencuentro con la Biblia; para ello nada es mejor que escuchar y contemplar su relación con el texto.

Pese a que en nuestros tiempos las voces anónimas salen a la luz a través de la propuesta y la articulación de una teología desde los/las

indígenas, se deja entrever un vacío en la hermenéutica andina del texto bíblico que nace en las entrañas del pueblo. Aún el texto queda en las manos de los que tienen una supuesta "autoridad", poseedora de escritura. Por ello, abordamos el tema de manera general, empezando con el contexto histórico, la recepción de la Biblia en los contextos andinos y su comprensión, para pasar luego al planteamiento de algunas líneas que orienten una lectura liberadora de la Biblia, que rescate las sabidurías inéditas que nuestros pueblos guardan en el fondo de su ser.

2. La Biblia y el pueblo andino: ¿encuentro o desencuentro?

En una conversación informal con el diácono permanente y el sacerdote de la comunidad, planteé que deberíamos potenciar la reflexión de la Biblia en la comunidad aymara, porque en ella se narra la experiencia de fe de muchos hombres y mujeres que vivieron de cerca la presencia de un Dios liberador, que escuchó el clamor de los y las pobres oprimidos y oprimidas en Egipto (cf. Ex 3: 7–10). Esta vivencia, comenté, se asemeja de algún modo al caminar de las comunidades aymaras cristianas que viven una lucha constante, en esperanza y con fe por alcanzar una vida digna.

El diácono respondió espontáneamente: "Aún seguimos siendo Atahualpas, porque seguimos tirando la Biblia". Con esta comparación se refería a que no había un adecuado acercamiento a la Biblia de parte de los miembros de la comunidad y que la Iglesia no la supo transmitir adecuadamente; de manera que la actitud de no tomar en serio el mensaje de la Biblia era recíproca. El hermano diácono no dejaba de tener razón, porque no priorizamos el acercamiento a la Palabra y aún nos quedamos en la enseñanza del catecismo de manera doctrinal o priorizamos otros temas, aunque éstos sean iluminados a través de textos bíblicos.

Después de la conversación, me quedé pensando en el 'supuesto' primer encuentro que tuvo la Biblia con el pueblo indígena. Busqué el relato de Valverde y Atahualpa en Internet, hasta que la encontré en un artículo de Nila Vigil:

> "El sacerdote Vicente de Valverde salió al encuentro de Atahualpa. En una mano llevaba la Biblia y en la otra un crucifijo afirmando que ahí está Dios, 'el verdadero'. Atahualpa escuchaba esto, traducido por Felipillo (imaginemos cuánta competencia tenía Felipillo en castellano para fungir de traductor). Cuando Atahualpa preguntó dónde se podía sostener tal afirmación, Valverde le dijo que en la Biblia, el libro sagrado. Atahualpa quería escucharlo y por eso pidió la Biblia, la miró, le dio vueltas la mano, quiso escuchar lo que decía, se la apretó al oído y dijo: "No dice nada". "Está vacía" y la dejó caer. Pizarro gritó y se abalanzó, a la señal, se abrió la trampa. Sonaron las trompetas, y estallaron los arcabuces, desde la empalizada, sobre el gentío perplejo y sin armas" (Vigil 2005: 2).

Al refrescar la memoria, vemos que el encuentro se inició con el Inca, un hombre que gozaba del respeto y de la veneración del pueblo por su carácter semi-divino. Esto le daba toda la autoridad para pedir la Biblia (objeto ajeno a él), para escuchar lo que decía. Primero la miró, luego quiso escucharla y como no oía nada, se la apretó al oído. Hizo tres acciones para tratar de descubrir lo que encerraba ese libro, hasta que al final se dio por vencido y la tiró, como un gesto de desprecio porque se sentía engañado.

Frente al supuesto hecho 'histórico', que nos llega por medio de esta crónica, cabe hacernos la siguiente pregunta: ¿qué repercusión tuvo ese hecho para el pueblo gobernado por Atahualpa? Según el cronista, vino la tragedia: "sonaron las trompetas y estallaron los arcabuces, desde la empalizada, sobre el gentío perplejo y sin armas". Como vemos, no sólo Atahualpa fue inculpado por un supuesto hecho de descortesía, sino que molestó sin duda a los evangelizadores y conquistadores, que descargaron su furia en el pueblo.

Desde la 'etnohistoria', que busca rescatar la historia de los pueblos olvidados, sabemos que muchos escritos del tiempo de la Conquista, y de todos los tiempos, responden a los intereses de controlar al máximo el privilegio de algunos y justificar sus acciones. Definitivamente ése parece ser el caso de la Crónica que describe el encuentro de Valverde y Atahualpa. Su pretexto fue mostrar al gobernante

del Imperio, el Inca, la Biblia, escrito sagrado de los recién llegados. Esto se convierte en excusa para atacar al pueblo y apoderarse no sólo de sus bienes, sino también de sus vidas. De esa manera, la Biblia es usada para justificar la entrada de los conquistadores y evangelizadores en nuestras tierras.

A los 500 años de Conquista y evangelización, las huellas del dolor quedan inscritas en la memoria de muchos abuelos y abuelas, que describen el sufrimiento de la flagelación de los cuerpos de sus antepasados y de la tierra con cierta congoja. Este sufrimiento llevó a vivir a hombres y mujeres en una suerte de clandestinidad en su misma *pacha*[1], ya que el grito y el gemido de los antepasados no sólo pasaron a través de la oralidad, sino que quedaron en la suerte de muchos y muchas hermanos y hermanas indígenas que hoy experimentan la misma suerte de exclusión, marginación y opresión.

Después de recordar un hecho que marcó la suerte de todo un continente, cabe preguntarnos: ¿será que hoy seguimos presentando la Biblia con autoridad e imposición, en el afán de mostrar 'a nuestro Dios verdadero'? o ¿pretendemos justificar alguna de nuestras acciones e intereses a través de su lectura e interpretación? Puede haber muchas respuestas; sin embargo, vale la pena detenerse un momento y reflexionar sobre la postura que tenemos a la hora de leer e interpretar la Biblia.

En la celebración de los 500 años de evangelización, la Iglesia católica propuso la 'nueva evangelización'[2], en la que se remarca la presencia de los "gérmenes del Verbo presente en las culturas". No obstante, aún imperan en algunos sectores de la Iglesia, las sospechas de algunas expresiones religiosas que son censuradas y acusadas como idolátricas, aunque en algunos sectores haya cierta tolerancia y percepción de "la evangelización como un diálogo... en el que todo cristiano da testimonio del mensaje de Jesús, siendo recibido y acogido libremente" (Gutiérrez 1992: 58).

En el proceso de la evangelización, la Biblia tuvo muchas interpretaciones, desde las más liberadoras hasta las más conservadoras; aunque imperan con mayor fuerza las interpretaciones fundamentalistas que encierran al texto como 'palabra de Dios', mermando así su carácter liberador. Por otra parte, las buenas intenciones de los movimientos de lectura popular de la Biblia, que forjaron un estilo sencillo y cercano de acercarse a la Palabra, tienen ciertos límites, según Elisabeth Schüssler Fiorenza:

> "Se suele asumir que los conocimientos bíblicos y las estrategias de lectura son elaborados primero por profesores universitarios y responsables eclesiásticos y luego 'traducidos' a la lengua vernácula del 'lector medio', del que se espera que haga suyos tales conocimientos y los aplique a la vida cotidiana" (Schüssler 2001: 124).

Por ello dirán algunos hermanos que la Biblia les llega traducida de mano en mano:

> "Cuando la Biblia llega al aymara ha pasado ya por muchos filtros. ¿Qué nomás querría decir el primero que usó la palabra de Dios? A nosotros nos interesaría saber lo que significaban las palabras en la época en que fueron proferidas". (P'axi 1986: 12s.).

Según el comentario de los hermanos, el mensaje de la Biblia no llega de manera directa, sino de manera ajena a la cosmovisión y a su contexto andino. Para algunos sectores radicales que buscan la restauración del *Kollasuyo*[3], la Biblia genera cierta sospecha; y con razón, ya que se usó y se usa la Biblia para avalar el poder y la dominación de la clase opresora, que en nombre de Dios despojó y despoja las tierras y a sus habitantes.

La Biblia en los espacios andinos no siempre es vista con buenos ojos. Según Nicanor Sarmiento, en el *Encuentro de la Teología India* en México, se planteó que la Biblia tiene un doble papel en la vida de los pueblos indígenas: es "signo de vida y muerte" (Sarmiento 2000: 95). Es de muerte cuando las interpretaciones que se hacen favorecen el poder de algunos y es de vida cuando fortalecen el caminar del pueblo.

1 Según Fernando Huanacuni, la palabra *pacha* va más allá del tiempo y del espacio, implica una forma de vida, una forma de entender el universo que supera el tiempo y el espacio, el aquí y el ahora. *Pacha* no sólo es tiempo y espacio, es la capacidad de participar activamente en el universo, unirse y estar en él.

2 Término que el documento de Puebla rescata de *Gaudium et Spes* 57 (Vaticano II).

3 La palabra está relacionada con uno de los estados del Imperio Inca, el Tahuantinsuyo, que abarcaría la extensión geográfica de Perú, Bolivia y Chile. Etimológicamente, el término proviene de dos palabras aymaras, *qolla* = medicina y *suyo* = territorio. Por lo que el *Kollasuyo* o *Qollasuyo*, sería el territorio de la medicina.

Para describir la Biblia como signo de muerte, citamos la carta abierta que unos sectores indígenas escribieron a Juan Pablo II en su visita al Perú:

> Nosotros, indios de los Andes y de América, decidimos aprovechar la visita de Juan Pablo II para devolver su Biblia, porque en cinco siglos no nos ha dado paz, ni justicia. Por favor, tome de nuevo su Biblia y devuélvala a nuestros opresores, porque ellos necesitan sus preceptos morales más que nosotros. Porque desde la llegada de Cristóbal Colón se impuso a la América, con la fuerza, una cultura, una lengua, una religión y unos valores propios de Europa. La Biblia llegó a nosotros como parte del cambio colonial impuesto. Ella fue el arma ideológica de ese asalto colonialista. La espada española, que de día atacaba y asesinaba el cuerpo de los indios, de noche se convertía en cruz que atacaba el alma india" (Richard 1993: 385).

No podemos contradecir posturas y pronunciamientos de esta magnitud, porque la historia dejó huellas, como hierro candente que deja cicatrices perpetuas. Evadir la responsabilidad de los primeros 'cristianos' que llegaron a estas tierras sería imponer nuevamente nuestra verdad.

Sin embargo, haciendo una retrospección en la historia de los pueblos andinos, podemos ver que la Biblia iluminó el proceso de uno de los grandes levantamientos. Nos referimos a la rebelión indígena conducida por Túpac Amaru en Cusco, que se inicia en noviembre de 1780 y que le cuesta la vida en mayo de 1781. Según Jeffrey Klaiber, "el aporte teológico de Túpac Amaru es su argumentación sobre la presencia de Dios en su propia lucha contra las autoridades calificadas como los verdaderos idólatras" (Klaiber 1987: 73).

Por el carácter mesiánico de la rebelión, Klaiber plantea que Túpac Amaru "hacía ciertas comparaciones entre ciertas figuras bíblicas tales como Moisés y David, y su propia persona. Es decir, él mismo se presentaba como un libertador que contaba con el favor del Dios cristiano" (Klaiber 1987: 77).

> "Un humilde joven con el palo y la honda, y un pastor rústico, por providencia divina, libertaron al infeliz pueblo de Israel del poder de Goliat y Faraón: fue la razón porque las lágrimas de estos pobres cautivos dieron tales voces de compasión, pidiendo justicia al cielo, que en cortos años salieron de su martirio y tormento para la tierra de promisión... Mas nosotros, infelices indios, con más suspiros y lágrimas que ellos, en tantos siglos no hemos podido conseguir algún alivio". (Klaiber 1987: 78).

Klaiber deja entrever la intención de presentar la rebelión como una causa justa y recta a los ojos de Dios; es decir, Túpac Amaru inicia una rebelión a favor de la justicia. De manera que la Biblia adquiere un sentido liberador, por lo que estaríamos hablando de una lectura liberadora, que confronta al opresor. Según la *Asamblea de Teología India* en México, se dijo que la Biblia:

> "Es instrumento de vida, y lo está siendo, cuando potencia la vida comunitaria de los pueblos indígenas, cuando fortalece la vida, la lógica indígena, creando los servicios ministeriales que requiere el pueblo, cuando potencia la tradición y los relatos de la propia cultura, cuando potencia la solidaridad interétnica. Produce vida cuando ayuda a rescatar la tradición; ayuda a leer la propia historia, los mitos, las fiestas; de modo que se pueda afrontar el momento presente para salir de la opresión y caminar hacia la liberación. En este sentido la Biblia se enriquece con la revelación de los pueblos indígenas, con la interpretación que de ella hacen desde su propia cultura" (Sarmiento 2000: 96).

El proceso de la lectura e interpretación liberadora de la Biblia en el contexto andino invita a rescatar el sentido de la oralidad. Por ello es necesario acudir a las fuentes de la fe transmitida por las primeras comunidades cristianas a través de la oralidad, antes de que cualquier libro fuera escrito.

Diego Irarrázaval describe a estas comunidades como "grupos pequeñitos y despreciados por los pudientes de esa época; ellos escriben su Buena Nueva de salvación para todos... Por ello los evangelios y las cartas relatan hechos, dan testimonios, contienen un *Kerigma*, ofrecen doctrina, consignan oraciones, animan la praxis. Así se abarcan muchas dimensiones de la existencia creyente". (Irarrázaval 1987: 32).

Por lo tanto cabe rescatar que las primeras comunidades cristianas transmitieron su fe a través de la comunicación oral en un inicio,

la que se hizo vulnerable con el paso del tiempo y la influencia del medio cultural y social, que llevó a desarrollar las versiones escritas de manera que perduraran.

3. La Biblia en manos de los y las aymaras

En el contexto de las comunidades aymaras cristianas se puede evidenciar que la mayoría de sus miembros –sobre todo mujeres en un porcentaje alto– no tuvo la oportunidad de asistir a un centro educativo. La situación de los hombres no es distinta ya que muchos sólo cursaron el nivel primario y con muchas deficiencias, aunque eso ya les otorga mayor ventaja a la hora de acercarse al texto.

Frente a la realidad de los hombres y las mujeres que tienen otras formas de sabiduría, surge una pregunta: ¿cómo reciben el mensaje que encierra la Biblia? Elías, coordinador de las comunidades aymaras de la diócesis de El Alto decía que Juana, una mujer mayor, le comentó que ella escucha y ve, escucha y transmite los textos bíblicos; es una experiencia que se asemeja a la de María Magdalena que reconoce y ve al maestro. Escucha su voz y luego se siente invitada a anunciarlo, transmitiendo el mensaje de la Buena Nueva a partir de su experiencia.

En el caso de Juana se da un proceso propio de la tradición oral. Según Germán Espino, este proceso tiene diversos signos, entre ellos: "el evento, que es la fusión de circunstancias que viabilizan la producción oral, y el discurso que es aquello que se constituye con el narrador hablante en presencia, inevitable del oyente" (Espinoza 2000: 11).

Sin embargo, no sucede lo mismo con otros miembros de las comunidades aymaras. Eulogia y Basilia, por ejemplo, que vienen participando desde hace años en la comunidad, me comentaban que muchas veces escuchan la lectura de la misa, pero olvidan muy pronto. Experiencias como éstas suceden con mucha frecuencia, mucho

más cuando se lee un texto que no tiene nada que ver con la vida concreta de los hermanos y hermanas, ya que no hay un contacto directo con el texto. En estos casos no se da el circuito entre el evento y el discurso.

Indagando y observando cómo la Biblia es reflexionada en las comunidades aymaras cristianas católicas, los y las agentes de pastoral coinciden en decir que usan el calendario litúrgico que propone la Iglesia, eligiendo en algunas ocasiones algún texto relacionado a los acontecimientos que viven y celebran. Esto porque hay temor de salir de los esquemas fijados por la Iglesia, sobre todo en los ambientes de las comunidades aymaras que no se sienten con la capacidad de usar la Biblia, por el poder simbólico que tiene y porque muchas y muchos no están familiarizadas/os con ella.

Lo mencionado en el anterior párrafo tiene que ver con el uso de los elementos y signos religiosos de la Iglesia en el contexto andino que adquieren su propio sentido. El rosario y el crucifijo, por ejemplo, incluso la Biblia, son vistos como objetos sagrados y protectores, ya que para la cosmología andina todo tiene espíritu. Por ello no es raro encontrar alguno de estos elementos como signos protectores en las cabeceras de las *wawas*[4] recién nacidas.

En la lectura de la Biblia, la mayoría de las comunidades aymaras va relacionando algunos hechos narrados con su vida. Por ejemplo, el éxodo, la salida de la esclavitud, no pasa desapercibido, ya que es una experiencia muy cercana a su realidad. Por eso Moisés es reconocido como prototipo del líder, porque sacó al pueblo de su situación de pobreza y explotación.

En algunos ambientes de las comunidades aymaras se elabora una interpretación tímida de algunos textos que generan algunas dudas, pero se quedan con ella, puesto que la Biblia se transmite como palabra de Dios y no se la puede contradecir. Sin embargo, cuando se da alas a la libertad, salen los cuestionamientos de manera confidencial. Por ejemplo Elías compartía una de sus sospechas: "En la época del diluvio, como Moisés [debería ser Noé: hay un cambio de personaje. Nota de S.C.] y su familia se salvaron. Frente a ese hecho, siempre me pregunté: ¿acaso sólo él habrá sido buena gente?" Preguntas como éstas seguramente se dan con mucha frecuencia, pero infelizmente no hay tiempo ni espacio para las respuestas.

---

[4] Es un término que incluye a todos/as los/as niños/as.

Lamentablemente la lectura de la Biblia en las comunidades se queda en los espacios litúrgicos, limitados muchas veces a la simple 'lectura'. La reflexión e interpretación están asignada al sacerdote, diácono o catequista, por lo que muchas veces las reflexiones se quedan en un discurso o monólogo, sin la participación e intervención de la comunidad.

Después de haber descrito algunas experiencias, es necesario articular una interpretación liberadora de la Biblia, teniendo en cuenta la cosmovisión y los diversos aspectos relevantes de la vida del pueblo aymara. Por ejemplo, la palabra y la argumentación tienen mucho significado; esto se aprecia en las asambleas comunales donde las decisiones no son tomadas a partir del voto de la mayoría, sino por el consenso al que se llega a partir de unas largas argumentaciones. Por ello se debe buscar una articulación entre oralidad y escritura en la que se reconozca el valor que tiene la palabra en los pueblos andinos, para no quedarnos en los códigos lingüísticos basados en modelos occidentales que se impusieron como armas de discriminación y poder, destruyendo las cosmologías propias.

4. "... Has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños"

Cuando solicité a la comunidad aymara de mi parroquia que diera unos talleres a los padres y madres de la catequesis, todas y todos expresaron dudas y muchas excusas, hasta que al final la respuesta de Carmen me dejó sorprendida. Dijo muy decidida: "Si el Señor había guardado palabras sabias para los pobres, entonces los pobres somos poseedores de esa sabiduría que viene de Dios y podemos transmitirla". Es una respuesta sabia de una mujer sencilla; sentí que eso era lo que Jesús quería decir en el evangelio según Mateo, "... has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños" (Mt 11: 25).

> "Me da mucha pena, mi abuelita no sabe leer,
> mira la Biblia, la agarra y la mira, escucha,
> y después hace como si estuviera leyendo"[5]

[5] Compartir de una catequista.

Según la Biblia de Jerusalén, la frase mencionada por Jesús en el evangelio según Mateo, está ubicada dentro de los misterios del reino de los cielos que se dan a través de lo pequeño (grano de mostaza Mt 13: 31-33) y de los y las "pequeños y pequeñas", "sencillos y sencillas", es decir, los pobres de las bienaventuranzas a los que se dirige Jesús, sus predilectos y predilectas.

A partir del texto de Mateo se quiere rescatar la vivencia de los y las pobres, sencillos y sencillas del "evangelio", que hoy siguen vigentes en nuestros pueblos, aquellos y aquellas que desde sus espacios cotidianos comunican y transmiten esperanza. Hombres y mujeres a veces considerados de poca "formación" por los a las que nos esforzamos y hacemos opciones, valorando muy poco la sabiduría que encierran sus lenguajes y expresiones.

El texto de Mateo nos invita a reconocer en las mujeres y hombres andinas y andinos, "al pobre del evangelio" que Bartolomé de las Casas vio en el tiempo de la Colonia. Porque el Dios bíblico escoge a un pueblo de esclavos y sale en su favor cuando escucha y ve su sufrimiento. Es el Dios que acompaña al pueblo en el desierto (cf. Ex 13: 21s.), es el que defiende al pobre, al huérfano, a la viuda y al extranjero (cf. Ex 22: 21ss.), es el que hace justicia por el pobre y desvalido y levanta del polvo al desvalido (cf. Am 2: 6–7a).

Es grato ver que nuestros pueblos van rompiendo el silencio como fruto del proceso de la lectura bíblica de la liberación, que consiste en interpretar el texto a partir de su realidad personal y comunitaria.

Eulogia, una hermana de la comunidad aymara, decía: "Yo no conozco la Biblia, pero me acuerdo de un texto que dice: "toquen y se les abrirá"" (cf. Lc 18: 1–8). Es la insistencia y la perseverancia de la viuda del evangelio que no se cansa de molestar al rey hasta obtener lo que busca. No es extraño que nuestra gente se identifique con este texto, ya que no consiguen nada, si no insisten. La insistencia es parte de su vida: deben insistir para tener una fuente laboral, deben insistir frente a algún trámite de documentos, cuando van a inscribir a sus hijos/as a la escuela, deben insistir en las ferias para que compren sus productos. Así, tanto

nuestros hermanos y hermanas aymaras del área rural como del área urbana deben vencer día a día a la famosa frase de "vuelva mañana".

Aunque muchas veces al y a la pobre y excluido y excluida, no les queda otra opción que inclinar la cabeza e insistir confiado/a en que después de tanta insistencia saldrá algo. En esa actitud la fe en Dios es fuerte, el insistir hasta que se le atienda es una forma de reivindicar su derecho. No obstante, ellos y ellas asumen y se identifican con los predilectos de Jesús. Son los y las pobres que encuentran su fuerza en la sabiduría de la vida; por ello les impacta y se identifican con el sentido de las bienaventuranzas (cf. Lc 6: 20–26), porque ellos y ellas son los y las:

- Bienaventurados/as porque se sienten los/as favorecidos/as por Dios pese a todo lo que viven.
- Bienaventurados/as porque tienen la esperanza de encontrar cada día el alimento para saciar su hambre.
- Bienaventurados/as porque toda su vida no es tristeza; encuentran razones para vivir, en la flor que contemplan, en un/a niño/a que nace, en un animalito pequeño y en la lluvia que llega a su tiempo.
- Bienaventurados/as porque incomodan las conciencias de algunos, porque son los signos de un/a Dios/a amante de los y las pobres, apasionado/a por la vida y que va dando batalla frente a los planes de los poderosos y a sus dioses que generan muerte.

Aunque el sentido de las bienaventuranzas es anulado por las teologías de la opresión que usan el texto para legitimar la situación de los y las empobrecidos y empobrecidas y romantizar su realidad, hay otras formas que no dan tregua a esa búsqueda incesante de la justicia. Una de ellas es la tradición oral que se da a través de los cuentos que encierran un espíritu liberador y revelan un carácter subversivo, tal como lo plantea Víctor Moya:

> "Los personajes de las fábulas folklóricas representan casi siempre figuras arquetípicas que simbolizan las virtudes y los defectos humanos, y dentro de una peculiar estructura, el malo es perfectamente malo y el bueno es inconfundiblemente bueno, y el anhelo de justicia, tan fuerte entre los niños como entre los desposeídos, desenlaza en el premio y el castigo correspondientes. Por ejemplo, el zorro y el conejo, que representan la astucia y la picardía, son dos de los personajes en torno a los cuales gira la mayor cantidad de fábulas latinoamericanas. En Perú y Bolivia se los conoce con el nombre genérico de "Cumpa Conejo y Atoj Antoño". En Colombia y Ecuador como "Tío Conejo y Tía Zorra" y en Argentina como "Don Juan el Zorro y el Conejo" (Moya 1999: 3).

Los hombres y las mujeres del Ande reelaboran y narran los cuentos que están impresos en su memoria, ya que fueron contados durante algunas noches en torno al fogón o en las reuniones informales entre vecinos y vecinas. Uno de los cuentos preferidos es el del "zorro y el conejo". Se supondría que el animal astuto es el zorro que representa la fuerza y el dominio frente a los otros animales; sin embargo, el animal más listo es el conejo que trama unos planes para engañar al supuesto fuerte, quien cae en todas las trampas pícaras que le hace el conejo:

"Mi abuelita nos contaba hartos cuentos..."

El zorro Antonio

El zorro Antonio había cazado dos palomitas y las había metido en un costal.
De pronto se encontró con un conejito y le dijo:
– Guárdame esta bolsa, mientras voy en busca de agua para beber, porque me he cansado harto.
– ¡Listo!, le dijo el conejito.
Mientras el zorro Antonio fue a buscar el agua, el conejo sacó las dos palomas, se las comió y puso unos cactus espinosos en su lugar. Al regresar el zorro Antonio le dijo:
– Ya me voy.
– ¡Bueno!, respondió el conejito.
Ya lejos metió el zorro Antonio la mano en la bolsa y se espinó.
– Estos pajaritos son muy malos, dijo, pican harto.
Entonces botó la bolsa y se echó encima.
Pero lo único que consiguió fue espinarse su panza, y exclamó:
– Sus picos deben ser bien afilados.
Pero luego viendo los espinos dijo:
– ¡Carajo!

Bernabé Díaz (Potosí)

En la narración de estos cuentos se percibe que la gente a la vez que se recrea, refleja la fragilidad del fuerte y la fortaleza del débil. Es decir, se da la fusión del evento y el discurso, de manera que la narración se actualiza y recrea. Así, hombres, mujeres, niños/as y jóvenes seguirán manteniendo la esperanza para vivir frente a las vicisitudes de la vida. Los cuentos no sólo reflejan esperanza, puesto que se unen a ella la alegría y la recreación, porque después de que se cuenta uno de estos cuentos, toda la gente se ríe y divierte, desde los más grandes hasta los más pequeños; pero a la vez que divierten, encierran enseñanzas para la vida.

De esta manera la sabiduría inédita[6], según Antonieta Potente, "es un lenguaje, una cosmovisión, una filosofía, una sabiduría que debemos aprender a escuchar y a reconocer, para poder luego hablar de los inéditos, es decir los sujetos históricos" (Potente 2001: 95). Todo esto da sabor y sentido a la vida; eso que es escondido a los poderosos es revelado en los espacios más cotidianos, ahí se encuentra el misterio del Reino de Dios.

Desde la perspectiva de lo inédito, nos parece importante rescatar las sabidurías que tienen las comunidades aymaras, sobre todo la sabiduría de las mujeres portadoras de la memoria histórica de un pueblo. Mujeres sabias que no sólo se limitan a las actividades cotidianas, ya que ellas son protagonistas en la transmisión de la sabiduría y la tradición cultural a través de la tradición oral que se ve nutrida de las enseñanzas que parten de la vida y se orientan a la vida. Receptoras a su vez de otras sabidurías como lo vimos en el caso de Carmen, que pudo apropiarse de un texto bíblico para expresar y afianzar sus capacidades.

La Biblia en manos de las sabidurías del pueblo se actualiza en el caminar de los y las que viven la misma suerte de aquellos hombres y mujeres de la Biblia, no sólo por su lectura, sino por su interpretación, apropiación y su capacidad de relacionarla con el ritmo de su vida, que implica todo su ser y cosmovisión.

[6] Para la autora lo inédito es la diferencia, lo que todavía no ha sido escuchado profundamente, que no ha sido contemplado, mirado y acogido.

5. El mensaje liberador de la Biblia

Después de haber desarrollado de manera general la presencia e influencia de la Biblia en el contexto andino, vemos por conveniente describir algunas líneas eclesiales que de alguna manera rigen la transmisión de la palabra. Por ello nos parece oportuno presentar dos tendencias de las iglesias en torno al tema de la inculturación de cara a la elaboración de una hermenéutica bíblica andina:

- La primera línea hace una traducción de todo lo doctrinal en los diversos idiomas nativos sin ningún tipo de cambio.
- En cambio, la segunda línea intenta buscar la forma de ir introduciendo signos y símbolos en las celebraciones litúrgicas cristianas que resalten las dimensiones religiosas del pueblo, la ética y la sabiduría de la vivencia andina que encierra la cosmovisión propia. Según Domingo Llanque, "esta corriente trae consigo la validación de la cultura y riqueza espiritual andina" (Llanque 2004: 28).

Para plantear una propuesta de lectura de la Biblia, preferimos actuar en la segunda línea de la inculturación, ya que a lo largo de este pequeño trabajo constatamos que la lectura de la Biblia debe propiciar un proceso de autoafirmación y liberación.

Antes de desarrollar algunas pistas para la lectura liberadora de la Biblia, debemos rescatar los desafíos planteados en los *Encuentros de Teología India* en relación con su encuentro con la Biblia:

"La fiesta es nuestra forma de celebrar la fe"

- La falta de conocimiento y formación bíblica de los agentes pastorales.
- El uso apologético y fundamentalista de los textos, la traducción a los idiomas indígenas y la autoridad en la interpretación.

- La superioridad de la tradición bíblica frente a las tradiciones indígenas, que coarta el diálogo.
- Frecuentemente los que conocen la Biblia no conocen las culturas y los que conocen las culturas no conocen la Biblia.
- Hace falta interpretar el texto desde una perspectiva liberadora, y para ello, claro está, es necesario conocer el contexto histórico de la Biblia y el contexto histórico de nuestros pueblos.
- Es necesario hacer esfuerzos para una relectura de los textos y contextos de la Biblia, de modo que los indígenas puedan encontrar en ella lo que dice a las culturas y lo que las culturas dicen a Dios. El Dios de la Biblia ¿qué les dice a las culturas de América india? (Sarmiento 2000: 97s.).

Los desafíos planteados en las asambleas reflejan la debilidad de la hermenéutica andina. No obstante deben ser retomados a la hora de trabajar con la Biblia de manera que el mensaje que contiene sea portador de vida y liberación.

Retomando lo expuesto a lo largo de este trabajo y de cara a una propuesta de la lectura liberadora de la Biblia que da vida no sólo al texto sino al proyecto histórico de los pueblos, conviene plantear algunas pistas que puedan orientar y forjar una hermenéutica andina que brote del pueblo.

A. La Biblia en los contextos andinos debe ser reflexionada a partir de las coordenadas básicas que constituyen los valores del cosmos andino.

Implica contemplar la vivencia del pueblo y escuchar sus códigos lingüísticos, de manera que proporcionen elementos para la hermenéutica de los textos bíblicos.

B. "...Conviene situar los textos bíblicos en su época y ambiente" (Croatto 1983: 16).

Para que nuestras comunidades aymaras entren en relación con el texto, no desde un frío análisis del texto, sino desde la calidez de la vida, conviene mostrar que el texto fue escrito en un pueblo concreto y en diversos tiempos. Conviene mostrar que la Biblia "es un tejido multicolor urdido con numerosos hilos de distinto calibre y longitud... En ocasiones los colores se difuminan; otras veces sorprende el cambio brusco de tonalidad; y que no es extraño encontrar nudos en el tejido; y por alguna parte parece estar roto..." (Morla 2003: 8).

C. Mostrar que la Biblia fue escrita en Oriente, con unos cánones literarios propios, un estilo peculiar de escribir y una comprensión del mundo ajena a la nuestra.

Tener la convicción de que la Biblia no fue escrita para nuestros tiempos y contextos, pero adquiere vida a partir de las experiencias concretas; ya que podemos encontrar ciertas similitudes, por ejemplo, la vinculación del pueblo de Israel con la tierra y el vínculo de los pueblos andinos a la *Pacha*. Ya que "...la Biblia se aprecia hoy como un conjunto de expresiones de vida, testimonios de vivencias históricas y de fe, sin desvalorar la presencia de Dios a lo largo del proceso que condujo a la composición de los diferentes escritos que constituyen la Biblia." (Arens 1988: 7).

D. Compartir intercultural que lleve al diálogo y a la valoración de la riqueza cultural.

Este proceso busca acoger con tolerancia y respeto la riqueza del otro y de la otra: confronta a los espacios radicales que se rigen en una tradición, porque el hecho de conocer otras formas de vida ayuda a ampliar los horizontes de la vida y, en muchos casos, conlleva una valoración de la identidad y criticidad frente a la cultura.

E. El diálogo entre tradición oral y escritura.

La escritura no es una práctica social de los pueblos indígenas, son culturas de argumentación. Por ello es impostergable buscar una articulación entre oralidad y escritura en la que se reconozca el valor que tiene la palabra, y la forma cómo la cultura andina organiza sus discursos.

"Nuestros tejidos son nuestra escritura"

F. Trabajar el sentido liberador de la Biblia.

Por mucho tiempo los textos escritos condicionaron y limitaron la participación de las personas. Se debe lograr que las competencias de la escritura estén integradas con las actividades de la comunidad, sin que ello signifique la pérdida del valor de la palabra hablada. Es decir, recuperar la palabra y devolver la voz a los pueblos y dejar de sacralizar la escritura. Esto nos lleva a desechar la idea que por mucho tiempo se mantuvo en la Iglesia de "ser la voz de los sin voz". Es tiempo de escuchar, de dejar que niños, niñas, hombres y mujeres, canten su historia y proclamen su fe en el sueño de la vida.

G. Rescatar el sentido de la comunidad que está fuertemente arraigada en los contextos andinos.

Según Domingo Llanque:

> "...una de las fuentes de la sabiduría aymara es el sentido comunitario... las relaciones de complementariedad entre la comunidad, la naturaleza y la divinidad llevan a vivir en el equilibrio que humaniza toda actividad realizada. En esta dinámica de relaciones cada uno da la vida por los demás, no hay explotación y dominio del otro. Este principio de vida es totalmente contrario a la forma de vida que se nos impone en la actualidad, con fundamentos personalizados e individualistas" (Llanque 2004: 73).

Las propuestas planteadas son solamente algunos aspectos que requieren ser tomados en cuenta a la hora de articular la labor de una lectura de la Biblia en las comunidades cristianas aymaras en torno a la palabra de Dios, que rescataría un sinfín de experiencias que dan vida a algunos relatos de la Biblia. Propiciando así una hermenéutica andina que ilumine sus procesos y proyectos históricos.

"Somos sembradores/as de la nueva Esperanza"

6. Conclusión

Ningún texto se produce en el vacío; siempre se produce dentro de una cultura y en un momento determinado. Desde esta perspectiva, podemos decir que los textos escritos condicionan, limitan o animan, son signos de vida o de muerte. Si buscamos que las comunidades aymaras participen en la interpretación liberadora de la Biblia, se debe lograr que ésta esté integrada a las actividades de la comunidad, para rescatar una hermenéutica de la Biblia hecha por las manos de los pequeños y pequeñas a los y las que Dios se ha revelado.

El desafío de recuperar la palabra y devolver la voz a los pueblos y dejar de sacralizar la escritura queda como tarea, ya que el compartir la palabra del Dios de la vida implica la participación activa y no tanto oyente de las comunidades, de manera que la apropiación de los textos a partir del contexto y cosmovisión andina propicie mayores esperanzas en su camino de luchas, sufrimientos, gozos y alegrías. Que la sabiduría bien intencionada no silencie las sabidurías de los sencillos y sencillas, a los que Dios se manifiesta en la cotidianidad.

Bibliografía

Arens, Eduardo
1988 *La Biblia sin Mitos*. Lima: Paulinas. [2ª edición].

Codina, Víctor
1993 *40 nuevas parábolas*. Santafé de Bogotá: Paulinas.

Croatto, José Severino
1983 *Historia de Salvación*. Buenos Aires: Paulinas. [6ª edición].

Espino, Gonzalo
1999 *La literatura oral o la literatura de la tradición oral*. Quito: Abya Yala.

Gutiérrez, Gustavo
1992 *En busca de los pobres de Jesucristo: El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Lima: Bartolomé de las Casas/CEP.

Llanque Chama, Domingo
2004 *Vida y teología andina*. Cusco: CBC/IDEA.

Klaiber, Jeffrey
1987 "Religión y justicia en Tupac Amaru". En: Richard, Pablo. *Raíces de la teología latinoamericana*. San José: CEHILA. 73–84.

Morla, Víctor
2003 *La Biblia por fuera y por dentro: Literatura y exégesis*. Estella: Verbo Divino.

P'axi, Rufino, Quispe, Calixto et al.
1986 "Religión aymara y cristianismo". En: *Fe y Pueblo*. N°. 13. La Paz.

Potente, Antonieta
2001 *Un tejido de mil colores: Diferencia de género, de culturas, de religión*. Montevideo: Doble clic.

Richard, Pablo
1993 "Teología india y Biblia cristiana". En: *Teología India Mayense*. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales, México-Tegucigalpa. Quito: CENAMI/CCD/ABYA YALA. 385 403.

Sarmiento, Nicanor
2000 *Caminos de la Teología India*. Cochabamba: UCB/Guadalupe/ Verbo Divino.

Schüssler, Fiorenza, Elisabeth
2004 *Los caminos de la Sabiduría*. Traducido por: José Manuel Lozano Gotor. Bilbao: Sal Terrae.

Fe y Pueblo
1986 "Religión aymara y cristianismo". N° 13. La Paz: CTP.

Vigil, Nila
2005 "Pueblos indígenas y escritura". En: http://www.aulaintercultural.org/IMG/pdf/indigenas_escritura.pdf. [Acceso: septiembre de 2005].

Montoya, Víctor
2005 "Aproximaciones a la tradición oral latinoamericana". En: "http://fuentes.csh.udg.mx/CUCSH/Sincronia/montoya2.htm". [Acceso: septiembre de 2005].

Frans Lindenkamp

Comunidad de vecinos y vecinas

Pautas para una eclesiología andina desde una experiencia urbano-popular

Virginia Quezada Valda

Resumen

Este trabajo ha intentado integrar dos experiencias: la que vivió la autora dentro de una iglesia evangélica como pastora y la que vivió como trabajadora social en el barrio de San Martín de Inca Llojeta, ciudad de La Paz, Bolivia. La motivación principal de este trabajo es, como el nombre del trabajo mismo lo dice, elaborar algunas pautas para una eclesiología andina desde la experiencia urbano-popular. Para lograr este objetivo, se han entretejido las categorías teológicas del wesleyanismo, conocidas por la autora de su trasfondo eclesiástico, con las pistas que su experiencia y trabajo sociológico le han permitido conocer en un trabajo de campo y vivencia por más de 10 años en el barrio mencionado. El estudio aquí presentado no pretende ser un trabajo finalizado, sino un inicio para que otros y otras investigadores/as puedan continuarlo.

1. Introducción

Habiendo pasado una gran parte de mi vida en una iglesia evangélica de tradición wesleyana[1] de corte conservador (con sede principal en Estados Unidos de Norte América) y aun siendo pastora de ésta, llegué a creer, enseñar y predicar que la única vía posible de salvación espiritual para el ser humano era la "conversión".

[1] Se consideran iglesias evangélicas de tradición wesleyana a las iglesias: Metodista, Iglesia del Nazareno, Iglesias y Movimientos de Santidad, Iglesia de "Los Amigos" e Iglesia del Ejército de Salvación.

Este proceso de conversión en mi entender teológico comprendía una convicción de pecado, la contrición ante éste, la convicción de la necesidad de ser salvo/a, y sobre todo como paso principal un cambio radical en la persona. Cambio expresado en una ruptura con el llamado "mundo". Expresión entendida en el sentido espiritual y que se manifestaba en la ruptura con la anterior iglesia, la renuncia a expresiones propias de la cultura y aun al ámbito social en el que la persona hasta esa "conversión" se desenvolvía. Por supuesto creía firmemente que una iglesia evangélica (no importando la denominación, pero mejor si era la mía) era la única vía para encauzar esa "salvación", dejando de ese modo fuera cualquier otra iglesia o expresión de fe como alternativa salvífica del ser humano.

Como descargo de lo que aquí describo, es necesario decir que ningún pastor o pastora de esa iglesia, a la que respeto profundamente y de la que aún me siento parte, enseña eso de mala fe o con mala conciencia, sino como resultado de un proceso educativo-religioso, bajo la influencia de una cultura occidental dominante desconocedora y hasta, por qué no decirlo, despreciadora de las culturas originarias de *Abya Yala*.

Sin embargo, antes de intentar una comprensión y articulación de una eclesiología andina, me parece importante compartir con ustedes, muchos/as tal vez evangélicos/as como yo, planteamientos que hace el teólogo Thomas Thangaraj acerca del relacionamiento con personas de otras religiones, segura de que estas propuestas darán luces al intento teológico propuesto más adelante.

Thangaraj, hindú multilingüe y multicultural, experto en teología y trabajo en grupos de diálogo interreligioso, convertido del islam al cristianismo, plantea desde su propia experiencia y observación seis posturas en la relación con personas de otras religiones:

1. Nosotros/as sabemos, ellos/as no saben: Esta afirmación da pie a creer que la fe personal (en este caso cristiana) es la única vía de salvación, los y las no creyentes están condenados/as al infierno.
2. Quizás nosotros/as sabemos, quizás ellos/as saben ¿Quién sabe?: Ésta es una reacción a la religión ambigua ya que no define una postura frente al tema religioso.
3. Lo que nosotros/as tenemos es bueno para nosotros/as, lo que ellos/as tienen es bueno para ellos/as: Esta posición se puede definir como indiferencia benévola, vivir y dejar vivir, sin interferencias para evitar el conflicto y la confrontación.
4. Nosotros/as sabemos en plenitud, ellos/as saben parcialmente: Califica la fe del otro y la otra como parcial.
5. Nosotros/as sabemos y sabemos que sabemos, ellos/as saben pero no saben que saben: la idea de que en las otras religiones hay un cristianismo disfrazado o un cristianismo anónimo.
6. ¡Nosotros/as y ellos/as necesitamos saber más!: Reconocer que cada religión tiene una historia propia, creencias propias, maneras de aproximación a lo divino propias y que merecen ser respetadas[2].

Thomas Thangaraj quien reconoce que cualquier religión puede ser opresora o liberadora dependiendo del estatus o género, y manifiesta que una persona que no encuentra respuestas a sus necesidades debe sentirse libre de explorar otras alternativas, también sostiene que al estar juntos/as en este mundo somos distintos/as pero no distantes.

Por ello me parece importante intentar comprender a quienes como nosotros/as habitan esta casa. Casa común, que por cierto no tiene dueño y en la que no estamos "tan" distantes sino en algunos casos tan cercanos que no reconocer que nosotros/as y ellos/as necesitamos saber más los/as unos/as de los/las otros/as sería simplemente una falta de respeto.

2. Eclesiología: los conceptos teológicos de mi aproximación

Después de la introducción realizada, donde espero haber dejado claro que este trabajo es fruto de una evaluación y autocrítica a mis propias convicciones religiosas, quisiera partir en esta segunda sección rescatando lo valioso del contenido teológico sobre eclesiología que las iglesias de tradición wesleyana han heredado.

Intento realizar este esfuerzo hermenéutico porque es evidente que un/a teólogo/a no parte de la nada, sino de un trasfondo histórico previo conformado, en mi caso por provenir de una iglesia de

[2] Tomado de la Reseña de Janet May acerca de Thomas Thangaraj (ver bibliografía).

tradición weleyana, por la Escritura, la razón, la tradición, la experiencia. Categorías que además emplean otras herramientas como la religión natural, la creación, la ciencia, la comunidad y la cultura, en lo que se conoce como el "método wesleyano de interpretación"[3] y que se puede aplicar específicamente a la realidad que es de interés analizar.

Cuando se hace referencia a 'iglesia', lo primero que viene a contexto es el trasfondo del término que proviene del griego *ekklesía* y que es empleado en el Nuevo Testamento con un significado de "asamblea" o de "llamados/as". Es así que la idea que conlleva no es la de una simple organización sino más bien la de un organismo viviente.

Es importante además señalar lo que dice José Miguez Bonino cuando hace referencia a la eclesiología en la teología de Juan Wesley, pastor anglicano, reconocido como iniciador de la teología wesleyana:

> "En primer lugar, la necesidad de 'estar juntos' como condición del crecimiento en Cristo. En el cristianismo, insiste, sólo hay una 'santidad social' que se alcanza por un mutuo aporte del crecimiento conjunto- esto es para Wesley, característicamente, tanto una verdad escritural como una verdad práctica" (Miguez Bonino 1983: 280s.).

Indudablemente desde el pensamiento wesleyano no es posible pensar en "iglesia" si no se lo hace a partir de la comunidad; la idea de un cuerpo donde cada miembro es importante, idea ya expuesta por San Pablo en el Nuevo Testamento, prima en ese concepto.

Es por ello que en las iglesias de tradición wesleyana, "movimientos de santidad", e incluso iglesias pentecostales se hace referencia a la naturaleza dual de la Iglesia, por ser tanto "divina como humana, espiritual como material, invisible como visible, católica como local, triunfante como militante, poseedora de continuidad y vitalidad" (Purkiser 1979: 442s.).

En suma: la Iglesia posee unidad y diversidad, éste es uno de los aspectos, en mi opinión, más importantes al aproximarse a otra religión y otra cultura, como dice el reconocido teólogo nazareno y wesleyano H. Orton Wiley:

> "Hay un cuerpo, un espíritu, una esperanza, un señor, una fe y un bautismo. Pero esta unidad es variada. Las escrituras no mencionan en ninguna parte una unidad visible o externa. No hay ni siquiera la sugerencia de uniformidad. El Nuevo Testamento nunca habla de la iglesia de una provincia, sino de las iglesias. La unidad es una unidad del Espíritu la diversidad incluye todo lo que está en armonía con la unidad espiritual" (1992: 412).

[3] Mencionado ampliamente por Jorge Alberto Ochoa Lonja (ver bibliografía).

De ese modo, se puede comprender que en esencia la teología y el método de interpretación wesleyanos, cuya herencia muchos evangélicos nos arrogamos, luche por aceptar al otro y a la otra con sus diferencias, como dice Roy H. May al hacer alusión a Juan Wesley y los pueblos originarios:

> "Para Juan Wesley la tarea evangelística fue central y no cabe duda de que se preocupaba por la salvación en el nombre de Cristo. El centro de su mensaje es su visión de Jesucristo. No obstante sus escritos demuestran tolerancia y comprensión hacia los no cristianos, "los paganos, judíos y turcos" ante quienes, según dice Wesley, no sólo condenaba toda arrogancia cristiana, sino exigía que se les respetara y no los excluía de la posibilidad de salvarse aun sin haber conocido a Cristo" (May 2005: 22).

3. Iglesia y comunidad andinas: de los conceptos teóricos a la vivencia cotidiana

¿Existen elementos que permitan diseñar una eclesiología andina, sin caer en especulaciones y que con una aproximación sin prejuicios decida aprender más que enseñar?

Pretender elaborar una eclesiología en los términos conocidos por la teología bíblica y sistemática occidental tal como los mencionados en el contexto wesleyano al que hice referencia, me parece forzado, atrevido y algo irrespetuoso, principalmente por no ser, quien escribe, una teóloga andina. Sin embargo, mi aproximación y trabajo, por ya casi 10 años, en un barrio urbano popular donde los y las vecinas son en un 100% migrantes aymaras andinos de primera o segunda generación, el haber compartido con ellas y ellos profunda e íntimamente sus inquietudes y necesidades, me ha permitido elaborar pistas, más que categorías teológicas definidas, las cuales tienen como objetivo ayudarnos a comprender la fe sencilla y a la vez compleja de los y las andinos/as que se asientan en la ciudad de La Paz.

3.1. San Martín de Inca Llojeta: algo de historia

San Martín de Inca Llojeta es un barrio poco conocido que se ubica en la ladera oeste de la ciudad de La Paz, a quince minutos de Sopocachi, barrio de clase media alta de la denominada hoyada y a veinte minutos de Alpacoma, barrio urbano popular de la ciudad de El Alto.[4]

La ubicación exacta del barrio es de un cerro al final de la avenida Buenos Aires, entre los barrios de Las Lomas y Llojeta. Su apariencia de por sí llamativa, es la de un cono invertido que contiene en la cima las viviendas de los y las habitantes. Como ya mencioné, los y las habitantes de San Martín de Inca Llojeta son en su generalidad aymaras-andinos/as que aún hablan en su vida cotidiana el idioma aymara.

Mi primera aproximación a este sector fue el año 1996, cuando yo era directora de un centro[5] de ayuda y protección para mujeres en situación de alto riesgo en la zona urbano popular de Tembladerani, y cuando por decisión del directorio se determinó como actividad de fin de año, colaborar a un grupo de jóvenes de la parroquia "María Reina" en su esfuerzo por compartir la Navidad, fiesta netamente cristiana, con niños y niñas migrantes del Altiplano paceño.

De ese modo llegamos a San Martín de Inca Llojeta, un 25 de diciembre, en la camioneta de la comunidad Papa Juan XXIII, con chocolate, pan dulce y regalitos que entre todos y todas habíamos hecho posible. Nos ubicamos en una cancha y con una pequeña campana y un altavoz llamamos a los y las vecinos/as y a sus hijos e hijas a participar de "la fiesta". Mi primera sorpresa, al igual que para el resto de las personas, fue evidenciar que una gran mayoría, si no

[4] Ver plano de San Martín de Inca Llojeta en el anexo.

[5] El Centro al que hago referencia se llama "Centro *Unidad y Esperanza*" y nació como fruto del esfuerzo ecuménico de mujeres agrupadas en el movimiento UDIFOM (*Unión, Dignidad y Fortalecimiento de la Mujer*) el año 1995.

todos/as los y las niños/as no sabían que ese día era "la Navidad", no sabían qué se celebraba y sus padres y madres reacios nos evadían cuidando con miradas celosas a sus niños/as.

Resultado: volvimos todos/as del cerro a la oficina (nuestra fortaleza de acopio) con la alegría del deber cumplido, pero con el sabor amargo de pensar en el verdadero sentido de la "Navidad". Días después, todo quedó en la anécdota, nuestras visitas junto a los/las jóvenes de la iglesia fueron muy esporádicas hasta que por diversas situaciones, tres años después, la oficina del Centro que dirigía tuvo que trasladarse al pie de San Martín de Inca Llojeta.

El trabajo social que el Centro desarrolló y sigue desarrollando en ese sector, me ha permitido en lo personal aproximarme también de una manera pastoral y teológica a ese conglomerado humano e ir como primer paso despojándome de mis estructuras y prejuicios mentales y eclesiales para aprender de los hermanos y sobre todo de las hermanas aymaras.

3.2. San Martín de Inca Llojeta: interacción entre comunidad e iglesia

> "¿Por qué se llama San Martín de Inca Llojeta?" - curiosa pregunté.
> "Por decisión de todos, pues"... me respondió Ramiro Moller, el presidente de la Junta de vecinos, y orgullosamente añadió:
> "Nos ha dicho el padre de 'María Reina', 'como es barrio nuevo, hay que ponerle el nombre de un santo para que les proteja', porque el 92 hemos tenido un deslizamiento con muertes. 'San Martín no sé cuántos', nos ha dicho. Un santo 'gringuito', creo que era y nosotros nos hemos impuesto, en una reunión hemos dicho 'El negrito o nada', 'un santo como nosotros queremos, pobre para que nos entienda'.
> "Inca Llojeta, creo que por un joven inca aunque también dicen que por un 'encantamiento'".[6]

[6] En cuanto a esta ambigüedad idiomática, lo que pude averiguar es que la gente tiene la idea de que en ese sector intentaron ubicar un ferrocarril que por un encantamiento o embrujo se convirtió en un tren fantasma, (por desobediencia y falta de pago a la *Pachamama*, pero por situaciones idiomáticas ellos dicen "incantamiento", razón por la que parte del nombre del barrio es "inca", supuestamente para que nadie se atreva a volver a desobedecer.

Cuando uno/a se aproxima a San Martín de Inca Llojeta y convive con los y las vecinas por un buen tiempo, se da cuenta de la importancia que tiene para ellos y ellas la restauración de la comunidad dentro de los parámetros del Ande.

Si bien en su interior existen varios grupos migrantes, es muy evidente que éstos se han asociado por afinidad en tres grupos: los y las de Omasuyos, los y las de Camacho-Escoma y los y las otros, es decir de otras partes con representaciones muy pequeñas o individuales (Sorata, Yungas, Huarina, La Paz).[7]

De ese modo, uno de los ejes sobre los cuales los y las vecinas de San Martín de Inca Llojeta restablecen su organización de comunidad es el de origen, pero también el de la solidaridad interna basado principalmente en vínculos generados a través de actividades religiosas, ya que el *ayni* o la reciprocidad andina es muy importante porque origina una relación familiar muy intensa y sólida asociada también con el tema de compadrazgo.

Es muy interesante apreciar cómo las personas recrean su imaginario de comunidad y la importancia que tienen para ellos y ellas el ser parte de ese cuerpo, visible e invisible. El intercambio o trueque de alimentos provenientes de sus comunidades de origen, el traslado de herramientas a "sus pueblos" significa un vínculo socioeconómico pero también de hermandad expresado en el deseo de bienestar mutuo.

Esta hegemonía comunitaria en los grupos compactos de Omasuyos y Camacho se manifiesta y se aprecia marcadamente en las actividades religiosas como la "de la Cruz" (3 de mayo), "Semana Santa" (generalmente en abril) y "Todos Santos" (1 y 2 de noviembre), cuando en romerías se dirigen a sus lugares de origen para integrarse a la "Comunidad Grande" o *Jach'a Uta* (Casa Grande) como también a través de los ritos que llevan a cabo en el mismo cerro, mezclas de cristianismo y ritos andinos.

Como dice Josef Estermann en su investigación sobre el mundo andino:

> "Tanto los elementos andinos como los cristianos cumplen su respectiva 'función' específica dentro de este paradigma más amplio que es la cosmovisión andina (conceptualizada como filosofía), no son los rituales o creencias andinas, ni los católicos que determinan la estratificación de los elementos en el universo religioso andino, sino más bien al revés: la cosmovisión andina subyacente, el paradigma sapiencial, la subconciencia colectiva, la racionalidad propia determinan el 'lugar' *(topos)* y la función *(chakana)* de tales elementos rituales. De ese modo Jesucristo ejerce una función como la *Pachamama*, los santos católicos como los espíritus andinos (*nuna*), los *despachos* andinos como la misa, el *paqo* autóctono como el sacerdote católico. Todos ellos (y muchos más) ocupan un lugar 'estratégico' (o pachasófico) de *chakana*, es decir de 'puente cósmico' que establece y conserva la relacionalidad trascendental (para hablar en términos occidentales) del universo" (Estermann 2003: 80).

Por ello la conclusión a la que se puede arribar es que la iglesia es dual: **Divina** en la mención de la *Pachamama* y los *Achachilas* como en la mención de Jesús y **humana** en hombres y mujeres esforzados por encontrar su espacio en una ciudad compleja como es La Paz. **Espiritual** en el alma y el espíritu, como también en el *ajayu* y la *qamasa*[8] y **material** en el cuerpo físico. **Visible** en los ritos andinos y las misas, e **invisible** en el poder de las fuerzas que se invocan. **Universal** para todos y todas en todo "su" mundo y **local** en el cerro. **Triunfante** en los y las que han muerto y **militante** en los y las que aún luchan. Iglesia poseedora de **continuidad** y **vitalidad**. Así y tal como lo aprendí en los textos de teología en el seminario de mi iglesia, tal como Wesley lo ha enseñado hace más de dos centurias, la iglesia ha paseado en ese cerro ante mis ojos por varios años.

Pero aún hay más, los y las otras, las minorías también han recreado una comunidad. Ellos y ellas se han organizado bajo otro vínculo, los y las que no tienen un suelo común, no tienen cosas materiales que intercambiar, se han amparado bajo el alero de una iglesia evangélica, donde su vínculo principal es el de "la hermandad en Cristo". El aporte más valioso que han dado a su iglesia es el sentido de comunidad heredado de sus padres aymaras, de Sorata, de Yungas y de La Paz, en fin de todos los otros y las otras que se asientan en el cerro.

[7] Todas ellas son provincias o localidades del departamento de La Paz (ver mapa anexo).

[8] *Ajayu y qamasa* son expresiones aymaras que significan 'espíritu' y 'fortaleza'.

Y allí también Dios está presente entre quienes, por no tener vínculos familiares y de comunidad fuertes como los demás, se sienten a veces marginados en el cerro. Como pastora lo sentí profundamente en sus cultos y cuando oraron imponiéndome las manos pidiendo específicamente por mi sanidad, así como lo sentí cuando don Pedro, "el *yatiri* de Camacho", me dio un amuleto antes de ir al hospital.

Una sola fe expresada de diversas formas. Definitivamente como dice Thomas Thangaraj: "¡Nosotros/as y ellos/as necesitamos saber más!"

3.3. San Martín de Inca Llojeta: comunidad, compromiso y solidaridad en tiempos de crisis

Como política institucional, UDIFOM (*Unión, Dignidad y Fortalecimiento de la Mujer*), movimiento de mujeres ecuménicas del que depende el Centro al que hago referencia, ha solicitado de sus participantes respetar siempre las diferentes manifestaciones culturales y de fe de las personas que solicitan ayuda, evitando de ese modo cualquier tipo de proselitismo religioso.

Sin embargo, es casi imposible aproximarse a un grupo de manera totalmente imparcial y con una apreciación de carácter únicamente etnográfico, limitándose fría y profesionalmente a evaluar los hechos sociales sin ser parte activa de éstos. La verdad es que ése fue mi papel por buen tiempo, ver la comunidad desde fuera, ellos y ellas, los y las otros/as, así lo entendía yo y así lo sentían ellos y ellas. Pero el tiempo para mí también se dio, así como los teólogos y las teólogas suelen decir: el *kairos*.

Ese *kairos* se produjo en mi vida en el mes de octubre del 2003, en Bolivia el ahora llamado "Octubre Negro". Para quienes no lo conocen o quizás ya lo olvidaron, porque la memoria individual es frágil, les comparto que la memoria colectiva no lo es. La memoria unida es sólida como si fuera hecha de concreto, no por nada la famosa frase "el pueblo tiene memoria". Ese así que aún nosotros y nosotras recordamos en nuestro cerro 'ese octubre'; y cómo los hermanos y hermanas de San Martín sin importar el lugar de origen (si eran de Omasuyos, Camacho o los otros/as), sino como si fueran una sola comunidad, una nueva, descendieron descolgándose como arañas para participar de las marchas de protesta y enfrentamientos en

la plaza de San Francisco de la ciudad de La Paz, en la llamada "guerra del gas".[9]

Para entonces, quien comparte con ustedes esta historia de vida ya estaba trabajando en el ISEAT (*Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología*), institución comprometida con los movimientos sociales y que trataba desesperadamente de "hacer algo" para apoyar a la gente en las calles. Sin embargo, mi corazón estaba con mi comunidad, ésa a la que sentía pertenecer pero que no había dado señales, pese a mi esfuerzo, de haberme aceptado del todo.

De camino al trabajo, porque el paro de transporte en la ciudad de La Paz era total, me encontré con varias hermanas que iban presurosas a la marcha. "No importa si vamos a morir, pero no queremos vivir en esa pobreza para siempre", me dijeron en un medio castellano. Obviamente me sentí muy mal por no estar con ellas, puesto que ellas también reclamaban por mí y eso me hacía tener un sentimiento profundo de culpa... Y así, varios días, caras sucias, bocas secas, niños y niñas escuálidas por el hambre y al fin, el viernes 17 de octubre del 2003 se dio fin con el nefasto gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, el "gringo vende patria", como le llamamos, huía en un helicóptero. Entonces, el "sábado de gloria" fue nuestro y nuestro cerro sufriente y crucificado resucitaba.

Ellas y yo corrimos al reencuentro y entonces el abrazo de paz infinito, las *wakaychas* (comida seca guardada como tesoro), el cerro y sus "*apus* protectores", la *Pachamama*, "Jesús y María", todos/as nos habían protegido, todos/as eran mencionados/as, en ese hermoso encuentro, y así como lo explica San Pablo en su epístola a los Gálatas[10], en ese renacer no había hombres ni mujeres, de Omasuyos ni de Camacho ni católicos/as ni evangélicos/as, ni antiguos/as ni nuevos/as, todos y todas fuimos "uno/a", y entonces el *apthapi*[11] fue

---

9 En octubre del año 2003 se dio una rebelión masiva en las ciudades de El Alto y La Paz en Bolivia. Las causas que hoy se denominan "agenda de octubre" eran: La defensa de los hidrocarburos que se pretendía negociar a espaldas del pueblo, el "no" rotundo a la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos, y el reclamo de un puerto soberano en el océano Pacífico. Esta rebelión finalizó con casi un centenar de muertos, y la huida del entonces presidente Gonzalo Sánchez de Lozada.

10 Gl 3: 27-28 RV.

11 *Apthapi* se llama a la comida comunitaria donde todos/as llevan algo para compartir.

una "eucaristía", una fiesta, aún difícil de comprender del todo para, como ya dije, una aprendiz de teóloga en su tránsito de un fundamentalismo seco a la comprensión y vivencia plena de la interculturalidad.

Paso vital en la aceptación y comprensión de una teología liberadora, un complemento a la rica hermenéutica wesleyana de la Escritura, la razón, la tradición y la experiencia con el "ver, juzgar y actuar" que se proclama desde la teología latinoamericana.

De ese modo se comprende lo que dice Marcelino Tapia, pastor de la Iglesia Bautista en Bolivia, cuando escribe:

> "Creer que Dios sólo puede obrar a través de una sola cultura es un egoísmo cultural (...) Dios es supranatural. Está por encima de todas las culturas por medio de su revelación general" (Tapia, mencionado por: Ramos 1997: 116).

Es verdad, a veces solemos creer que la teología se hace desde la escolaridad, desde el estudio de la Biblia, los idiomas bíblicos, las reflexiones filosóficas profundas (y no profundas), y sobre todo debajo de la cúpula (aunque sea imaginaria) de un templo.

Hemos profesionalizado tanto y de forma extrema el quehacer teológico que es privilegio de pocos; sin embargo, debemos volver a esa Escritura que los evangélicos apologizamos con tanto fervor, y recordar que ese misterio está en vasos frágiles y de barro, en una sabiduría también de poncho, pollera y ojotas.

> "Pero tenemos ese tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios y no de nosotros que estamos en apuros, pero no desesperados, perseguidos pero no desamparados, derribados pero no vencidos" (2 Co 4: 7-9).

4. San Martín de Inca Llojeta: voces testimoniales desde el Cerro

A continuación deseo compartir con ustedes, quienes pacientemente me han acompañado en la lectura de este trabajo, algunos testimonios de personas hermanas que viven en San Martín de Inca Llojeta, con la esperanza de que éstos enriquezcan nuestra reflexión conjunta. Simplemente, para información de los y las lectores/as, estos testimonios fueron recogidos en entrevistas no estructuradas y han sido transcritos de manera literal, por lo que contienen un castellano imperfecto y muchos aymarismos.

4.1. Lourdes Umerez

"Mi nombre es Lourdes y nosotros somos seis hermanos: el Santos, el Rubén, la Carmen, la Pamela, el Iván y yo. Claro también mi papá, el don Pablo. Mi mamá murió cuando una flota atropelló a las vendedoras en la Garita de Lima, ella vendía allí naranjas, el Iván tenía 9 meses, y mira cómo ya está de grande ya tiene 5 años. Esa vez yo tenía 12 años y la Carmén 9. Mi hermano mayor a lo poco se junto con la Patty y se ha ido, y casi para el 'cabo de año'[12]. Mi papá se ha ido con una chola a vivir, 'la flaca' le dicen y tiene cinco hijos, de ahí nos hemos quedado solos.

A veces no hemos tenido que comer, nos daba vergüenza pedirle a la gente, y nos ofrecíamos para traer agua o para lavar ropa, pero la gente tenía pena, 'pobres guaguas' nos decían, y como mi mamá era de Camacho, las señoras no nos han hecho faltar por lo menos pancito. Con mi papá se han enojado feo, mi padrino le ha ido a reñir: 'Cómo pues teniendo tantas guaguas los vas a dejar', le ha dicho y de eso él se ha vuelto.

Ahora mi papá trabaja de albañil, no gana mucho, pero todavía la gente nos ayuda; cuando era 'Todos Santos', nos han regalado panes para hacer la mesa de mi mamá.

Yo he comenzado a trabajar como ayudante de cocina, el Santos es ayudante de carpintero aunque también ya quiere juntarse con su chica, la Carmen cuida unos chiquitos... qué vamos a hacer, hay que trabajar.

Pero eso sí los sábados y domingos todo el día vamos con los más chiquitos al culto de los hermanos, ellos bien buenos son, en la semana nos lo miran al Iván y a la Pamela, que todavía están chiquitos. Este año quisiéramos bautizarlo al Iván."

12 "Cabo de año": Celebración litúrgica católica (misa) por los difuntos después de un año de muertos.

4.2. Daría Colque

"Mi nombre es Daría. Hacen años que vivo en el Cerro, mis más menores han nacido aquí. Tengo cuatro hijos, la Patricia y el Miguel han nacido en el campo, la Maria y el *achachu*[13] han nacido aquí. En la casa nomás han nacido, las señoras de mi pueblo bien me han ayudado y como en el campo han nacido.
No he querido ir al hospital porque me han dicho 'patas arriba te van a poner', como pues, difícil así subirá la *guagüita*[14], he pensado y aquí no más he tenido.
Su abuelo, el Pedro, ha enterrado sus flemitas en la tierra con lapicitos, para que la *Pachamama* los haga estudiosos, pero el Edwin bien flojo es, grave me hace renegar.
El papá de mis hijos, desde que se ha ido a trabajar a la ciudad como heladero, borracho, bien borracho se ha vuelto, ni don Pedro lo ha podido curar... dice que ese mal es muy fuerte.
Otros me han dicho, 'entráte al evangelio' ahí va a dejar de tomar. ¿Cómo será, no? La verdad es que yo quisiera volver a mi pueblo, allí hay buenos *yatiris*, pero no me puedo ir porque los chicos están pues en el colegio."

4.3. Ramiro Moller

"Casi soy fundador de la zona, he sido también presidente de la Junta de Vecinos.
Yo soy de Camacho, mi esposa es de los Yungas. Para construirme esta casita he trabajado duro, como soy costurero, me he ido un tiempo a la Argentina, y para eso hasta el apellido me he tenido que cambiar, Mollericona era, pero los que me han llevado me han dicho: 'los gauchos bien racistas son, si van a oír tu apellido se van a burlar, 'bolita', 'cabecita negra' te van a decir. Y así con la ayuda de un abogado me he cambiado de apellido.
Pero la gente de mi pueblo sabe que fue por eso, y aunque al principio me criticaban ahora ya no lo hacen.

13 *Achachu*: voz aymara que significa ratón.
14 *Guagüita*: expresión que significa niño o niña (castellanización de *wawa*).

Cuando he estado en la Argentina he sufrido mucho, allí la gente trabaja mucho y no tiene tiempo, no se pueden tener amigos, aquí la vida es de la comunidad, de la familia. Todos somos vecinos y si somos del mismo lugar somos parientes o compadres, a quienes por respeto nuestras guaguas dicen 'tío' o 'tía'.
Pero ahora no sólo soy de Camacho, también soy parte de los Yungas, porque mi señora, la Rufina, allá tiene su *sayaña*[15] y su cocal.
Este año para Semana Santa vamos a ir a mi pueblo, a Camacho, allí hay un encuentro de fútbol grande, es fiesta y con los otros vecinos hemos decidido que este año vamos a ganar el toro."

4.4. Anónima

"Sabes, hermanita, hace tiempo yo estaba bien enferma y casi me he muerto, no podía soportar el dolor en mi barriga y todos decían 'la bilis debe ser, anda al hospital para que te saquen la vesícula' y así también he ido y nada, no era nada... Ecografías y todo me han hecho y nada, al 'San Gabriel' he ido y nada.
Después he ido a mi pueblo y el *yatiri* me ha visto y me ha dicho 'de la guagüita que has abortado, de eso la *Pachamama* está enojada, qué diciendo te has hecho curar...'
La verdad es que como tengo tantos hijos yo me he hecho 'curar' con una señora, pero hace pues ya rato le he contestado.
Bueno, pues rato o no rato, la *Pachamama* está enojada', me ha dicho y me lo ha pasado mesa y me ha dicho 'cuando vuelvas a La Paz, anda a la iglesia y saca agua bendita de lo que bautizan a los niños y eso vas a tomar tres veces en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y como eso va a descansar a la guagüita, te vas a sanar'.
He hecho eso y 'santo remedio'".

5. Las pautas eclesiológicas

Ya casi para finalizar este pequeño aporte, es importante recalcar una vez más que lo que se intenta no es de ningún modo presentar categorías teológicas que se puedan considerar las definitivas o únicas, por ello las hemos denominado pautas. Cabe enfatizar que de

15 *Sayaña*: porción de tierra.

ningún modo se trata de idealizar o de presentar un grupo humano modelo, sino de ser fiel a lo observado y transmitirlo lo más veraz posible.

5.1. Comunidad

Dentro de los grupos migrantes del Altiplano paceño asentados en la zona de San Martín de Inca Llojeta, se puede advertir de manera intensa la necesidad de recrear la comunidad y los valores que ella implica como son: la confraternidad, la solidaridad (y en muchos casos el faccionalismo). Éste es uno de los elementos básicos como pista eclesiológica, no puede haber iglesia donde no hay comunidad, identidad e identificación de los/las unos/as y los/las otras.

5.2. Creencia en lo Supremo

Las y los hermanos/as de San Martín, sin lugar a dudas creen en lo Supremo, y que este ser, ya sea identificado como Dios, Jesús, María, o la *Pachamama*, los *Apus*, los *Achachilas*, se encarga de proteger el Cerro.

5.3. Sensibilidad por lo espiritual

Lo celebrativo, manifestado en diversas formas: misas católicas, ritos ancestrales, o cultos evangélicos, despierta en los y las habitantes de San Martín de Inca Llojeta su sensibilidad por lo espiritual. De ese modo estos eventos religiosos, no solo cumplen con la función religiosa, sino son unificadores de la comunidad rearticulada por los y las vecinos/as de este barrio

6. Epílogo

Frente a toda esa experiencia vivida en San Martín de Inca Llojeta, la "Universidad de la Vida", como yo la llamo, aprendí que la teología precisa interpretar las Escrituras a la luz del propio contexto, mirando y contemplando la vida y la gente, sus manifestaciones de fe y cultura y no sobre la base de textos aislados que son escogidos muchas veces para justificar un fundamentalismo seco.

Para mí y para ustedes queda esta pauta: **El Dios de la historia, es también Dios de las culturas y desde luego también se manifiesta en ellas.** De ese modo sólo me queda aunar mi voz a la de Elsa Támez cuando dice:

"Finalmente, quisiéramos decir que la esperanza se mantiene en nosotros porque desde ya se experimenta en parte lo que será en el futuro. Tenemos los 'anticipos', los signos del Reino de Dios visibles y tangibles. Allí donde hay signos de vida, de liberación, de alegría, de compartimiento de pan, sentimos en nuestro ser, vemos con nuestros ojos, oímos, palpamos con nuestras manos la esperanza de vida; la cual también anunciamos a los cuatro vientos para que nuestro gozo sea completo (1 Jn 1: 4). Los sufrimientos de la lucha del 'todavía no' nos hacen fuertes y la esperanza del 'ya' nos engrandece" (Támez 1983: 236).

Bibliografia

Estermann, Josef
2003 "Religión como chakana: El inclusivismo religioso andino". En: *Chakana* Vol.1, N° 1. Alemania. 69-83.

May, Janet
2002 "Reseña Bibliográfica: El Aporte de Thomas Thangaraj al diálogo interreligioso". En: *Vida y Pensamiento* Vol. 22, N° 2. Costa Rica: UBL. 111-125.

May, Roy H.
2005 *Juan Wesley, su teología y la nuestra*. Costa Rica: UBL (Antología).

Miguez Bonino, José
1983 "La eclesiología wesleyana: ¿Una iglesia que nace del pueblo?" En: Duque, José (ed.). *La tradición protestante en la teología latinoamericana. Primer intento: Lectura de la tradición Metodista*. San José: DEI. 277-286.

Ochoa Lonja, Jorge Alberto
2003 *Una Propuesta para nuestra hermenéutica actual: Una propuesta como Juan Wesley formulaba sus creencias*. São Paolo: Tercer en-

cuentro latinoamericano y caribeño de estudios wesleyanos. 1-12.

Purkiser, W.T.
1979 *Explorando nuestra fe cristiana.* Kansas City: Casa Nazarena de Publicaciones.

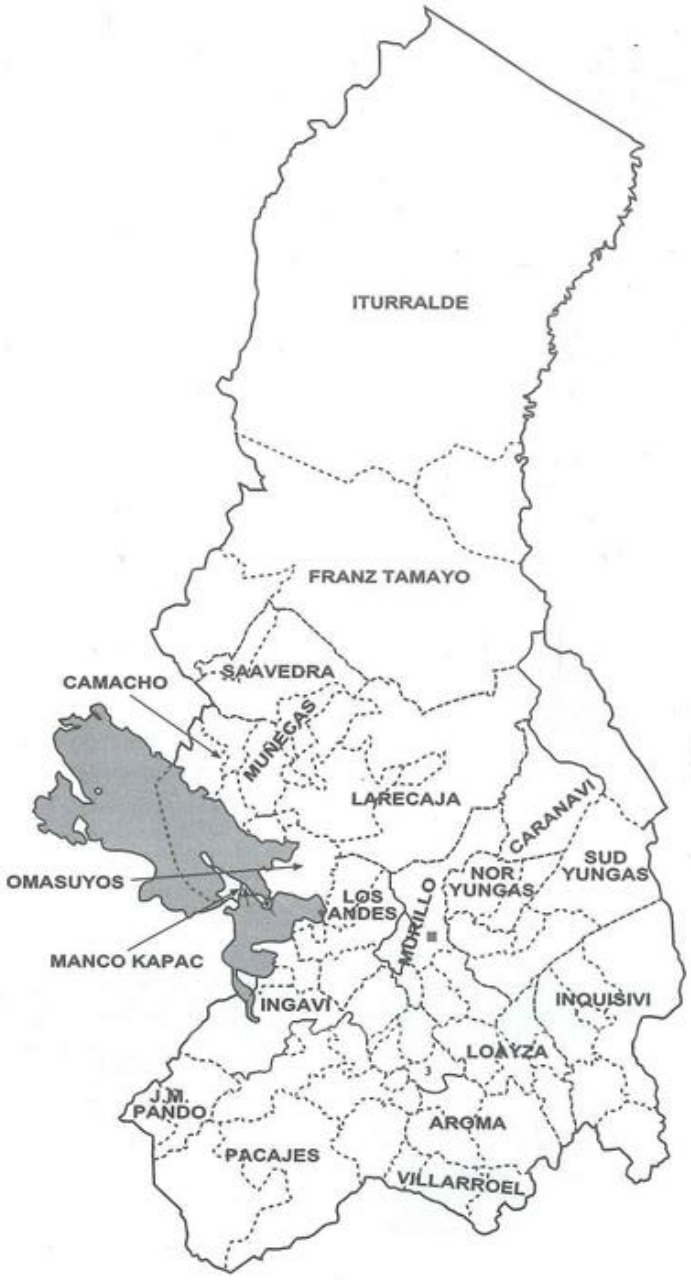
Ramos Salazar, Humberto
1997 *Hacia una teología aymara.* La Paz: CTP/CMI.

Támez, Elsa
1983 "El Wesley de los pobres". En: Duque, José (ed.). *La tradición protestante en la teología latinoamericana. Primer intento: Lectura de la tradición Metodista.* San José: DEI. 219-236.
1986 "El desafío de la perfección cristiana". En: Eadem. *Santiago, lectura latinoamericana de la epístola.* San José: DEI.

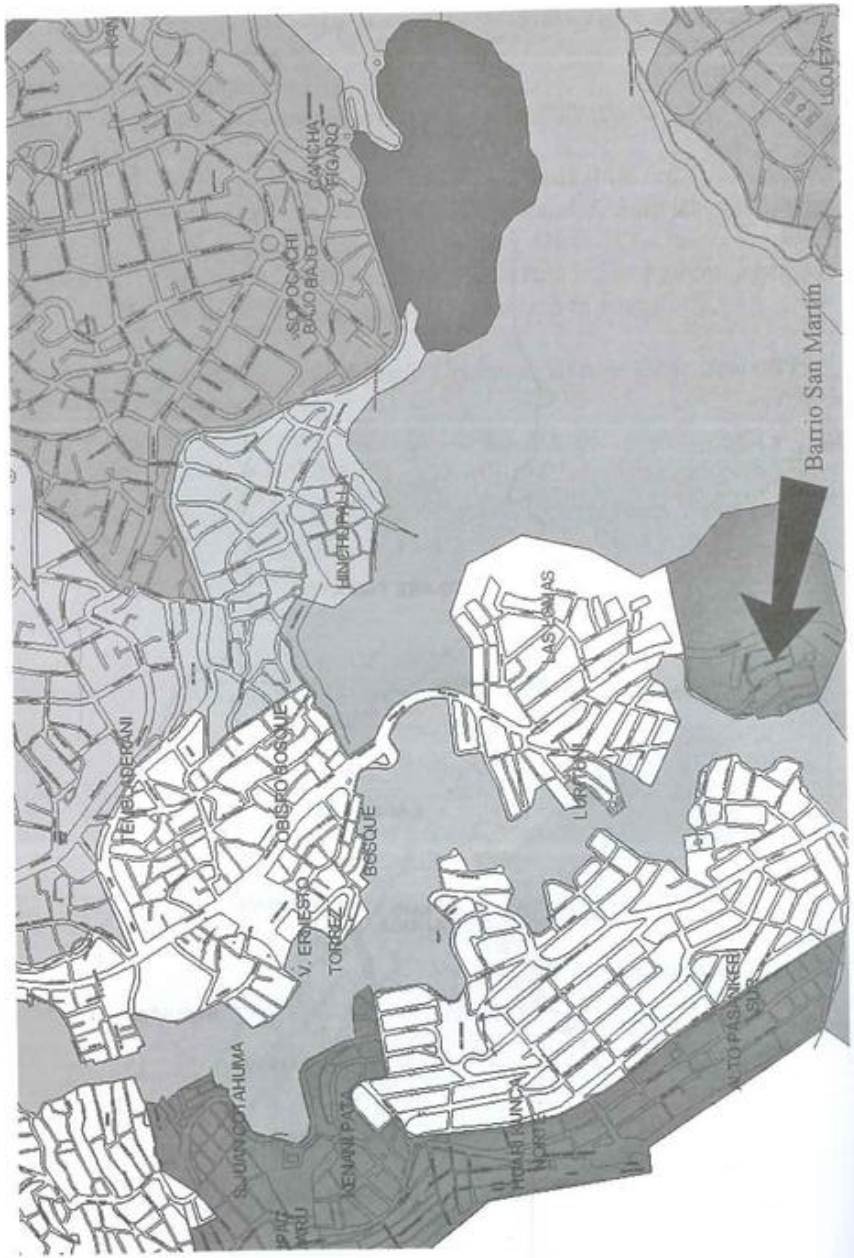
Wiley, Orton
1992 *Introducción a la Teología Cristiana.* Kansas City: Beacon Hill Press.

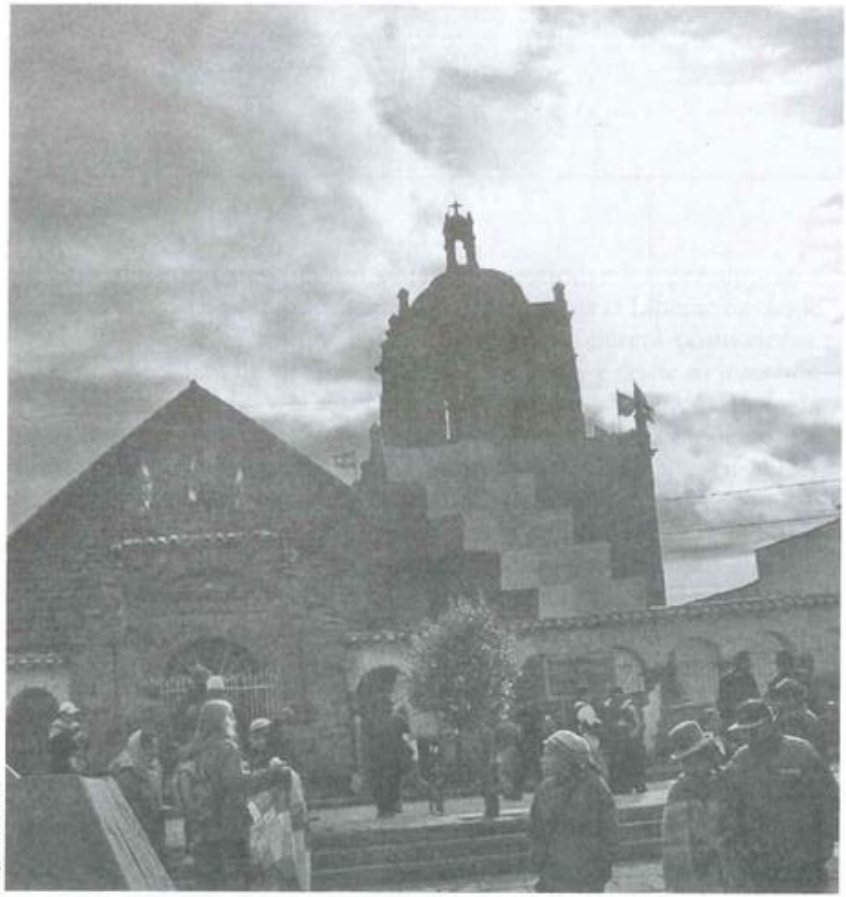
Anexos:

1. Mapa del departamento de La Paz, con sus provincias.



2. Mapa de la ciudad de La Paz, con la ubicación del barrio San Martín Inca Llojeta.





Heydi Galarza

Esbozo para una refundación mestiza de la Teología de la Liberación

Un punto de vista desde la teología andina

Simón Pedro Arnold

Resumen

Esta reflexión tiene como objetivo cuestionar los presupuestos hermenéuticos y metodológicos de la Teología de la Liberación desde el Cambio de Época que constituye la nueva cultura posmoderna. Como heredero de la Teología de la Liberación y desde su inserción en el mundo andino, el autor parte de la hipótesis de que la Teología de la Liberación sigue siendo un discurso occidental y moderno. La posmodernidad es un proyecto distinto que implica repensar el discurso y el proyecto teológico en nuestro continente.
Esta refundación implica tomar en cuanta lo fundante de la Teología de la Liberación y dejarse recrear desde nuevos presupuestos. En este contexto el pensamiento y la teología andinos tienen mucho que aportar.

1. Introducción

La actual coyuntura teológica de América Latina y del Caribe presenta un paisaje a la vez extremadamente rico y diverso, por una parte, pero también lleno de interrogantes a la medida del momento cultural, social y político por el cual está pasando nuestro continente en el mundo globalizado. La presente reflexión no pretende proponer un diagnóstico preciso de dicha coyuntura ni elaborar alternativas definitivas. Situándonos en la gran movilidad del mundo de hoy, queremos aquí, con mucha modestia, compartir inquietudes e intuiciones parciales y provisionales.

Estas inquietudes e intuiciones se inscriben, por cierto, en un itinerario personal desde la Teología de la Liberación, vivida y releída a partir de un arraigo cultural y eclesial específico: el mundo aymara en el marco de la experiencia de la Iglesia surandina peruana.

Como discípulo de dicha corriente, pretendo sin embargo interrogarla y cuestionarla profundamente desde el contexto de la posmodernidad latinoamericana. Contrariamente a algunos/as de mis colegas, creo que este momento de la historia no es una simple variante del anterior.[1] Por lo tanto, estimo que los aspectos de novedad radical de esta cultura exigen una renovación igualmente radical de nuestros acercamientos teológicos a ella si queremos que la teología siga siendo signo[2], como lo fue en las anteriores décadas, en este continente.

Creo, además, que no es la hora, y por un buen tiempo, de los **relatos grandes y holísticos**. Por el contrario, comparto la perspectiva de muchos/as teólogos/as que estiman necesario volver, por lo menos temporalmente, a una **teología de señales**, de **pequeños relatos**,[3] de acercamientos por pinceladas inacabadas, parciales y múltiples. Es en esta perspectiva que propongo, en estas páginas, sintetizar estas intuiciones bajo el único vocablo de lo "mestizo". Precisaré más adelante lo que entiendo por una **teología mestiza latinoamericana**.

1 Cf. Arnold 1999; especialmente el capítulo "Posmodernidad, tiempo del Espíritu".

2 A diferencia de lo que se da en otros contextos, la teología latinoamericana se ha comprendido a sí misma como parte de la praxis eclesial de liberación y, por lo tanto, su discurso no es exclusiva ni principalmente académico sino que tiene amplias repercusiones sociales, culturales y políticas.

3 Se suele hablar de grandes relatos holísticos a propósito de las grandes ideologías del siglo XX que pretendían dar respuesta global al conjunto de los interrogantes de su tiempo. Así, por ejemplo, el discurso socialista. Podemos pensar que las temáticas del Reino o de la Liberación participan de este deseo. En cambio, la posmodernidad, como cultura de la dispersión y de lo parcial y plural, cree más en discursos polifónicos y limitados. Es lo que llamamos los "pequeños relatos", hablando en particular de teologías más narrativas que conceptuales.

2. Una evaluación de 35 años de teología latinoamericana

Indudablemente, la teología específicamente latinoamericana nace al fragor del Vaticano II. Paradójicamente, podríamos considerar el Concilio como el auge máximo y, a la vez, el canto del cisne de la hegemonía teológica occidental europea. No carece de importancia recordar que nuestra teología tiene su origen en un discurso occidental **acabado**, en los dos sentidos de discurso **pleno** y discurso **terminal**.

Con la opción por las y los pobres, la conferencia de Medellín inaugura, de alguna manera, el camino hacia un discurso teológico latinoamericano cada vez más autónomo. Con Puebla y Santo Domingo esta teología nuestra irá adquiriendo sus propios campos y sus propios métodos.

Pero, más aun que de acontecimientos institucionales, esta madurez teológica brota de la experiencia histórica dolorosa de nuestros pueblos. Se trata de una teología de acompañamiento, comunitaria y mística, una teología comprometida con el cambio de la historia de los pobres. Es desde estos **nuevos lugares hermenéuticos**, reanudando así con la más pura tradición patrística, que la teología latinoamericana empieza a generar simpatía y temores. Inspira también prolongaciones variadas en los continentes dependientes como África y Asia, y hasta en sectores cada vez más numerosos de las iglesias del primer mundo.

Pero esta niña, concebida en el tálamo de la modernidad, no puede esconder sus orígenes, especialmente en cuanto a sus **a priori metodológicos** y sus referencias permanentes a **la primera y segunda Ilustración**[4]. Si la **Biblia** es, sin lugar a duda, la verdadera columna vertebral de nuestra teología latinoamericana, no se puede negar tampoco que sigue siendo un discurso occidental y moderno, en particular en lo que llamaremos en adelante su afán **holístico**, desde lo sociopolítico principalmente.

4 Cuando hablemos de "modernidad", en adelante, entendemos el proyecto de sociedad y de cultura basado en los cuatro pilares de la racionalidad científica, de la democracia, del agnosticismo social y del privilegio del sujeto. Esta utopía moderna se ha traducido en dos grandes etapas que se suelen llamar "la primera y la segunda Ilustración". La primera, más intelectual, tiene que ver con el espíritu de las luces del siglo XVIII y la segunda con el socialismo y sus realizaciones y proyectos revolucionarios de corte social, político y económico, especialmente el marxismo.

En este sentido, nos atrevemos a preguntarnos si la Teología de la Liberación, a la vez heredera y creadora desde los pobres, no es finalmente el **"último gran relato"** de la modernidad. Yo soy consciente de lo que esta afirmación tiene de escandaloso para muchos de nosotros. Por lo tanto, intentaré sustentar este interrogante a lo largo de mi propuesta.

No se puede negar, evidentemente, que la gran mayoría de las nuevas exploraciones teológicas en el continente ha sido bautizada en el baptisterio de la Teología de la Liberación. En efecto, la **opción por los/as pobres** constituye el tronco de un árbol teológico cuyas ramas se han ido multiplicando y diversificando al infinito en los últimos años: teología india, feminista, afro, etc.

Que se trate de la teología india o afroamericana, del feminismo teológico, de las teologías narrativas populares, de las corrientes ecuménicas o del florecimiento de los estudios bíblicos, el sello latinoamericano en dichas corrientes es siempre la opción por las y los pobres. Sin embargo, estas ramas, extendiéndose en direcciones muy diversas, penetran a su vez en el tupido mundo de la cultura posmoderna[5]. Me pregunto seriamente si la savia originaria de la Teología de la Liberación será capaz de alimentar la reflexión que surge ya desde estos nuevos foros. Si el tronco no cuestiona seriamente su anclaje en la modernidad corre el riesgo de no poder seguir siendo referencia en la selva posmoderna.

En definitiva, la gran pregunta que quisiera debatir aquí, a partir de mi inserción andina, es la de saber si la posmodernidad es sólo la **crisis de la modernidad** y, por lo tanto, de la Teología de la Liberación o si esta crisis es también y ante todo un **reto** y una oportunidad para dicha teología. En otras palabras: ¿No sería éste un tiempo para la **refundación** metodológica y hermenéutica de la Teología de la Liberación para que pueda seguir siendo fiel a sus presupuestos espirituales fundamentales?

[5] En adelante hablaremos de la posmodernidad como de esta etapa, a mi parecer transitoria, entre la modernidad y algo nuevo en germen. Este momento posmoderno lo veo, personalmente, como el cáncer de la modernidad en el sentido de un desarrollo enfermizo de un aspecto de la modernidad (la racionalidad científica con su consecuencia tecnológica y económica) regida exclusivamente por la lógica del mercado global. Esta hipertrofia de un aspecto lleva a la preocupante obsolescencia de las otras dimensiones del proyecto moderno que garantizaban su viabilidad (cf. nota 4).

3. Los debates posmodernos y la refundación de la teología latinoamericana

Si nuestra hipótesis de la urgencia de refundación del discurso teológico en nuestro continente se puede sustentar, será, con toda evidencia, desde un análisis cuidadoso de los diversos debates posmodernos. En esta etapa de nuestra reflexión, quisiéramos, simplemente, evocar algunas de las variantes más significativas de dichos debates en confrontación con la modernidad.

Tomamos en cuenta, primero, aquí la intuición de la socióloga francesa de las religiones, Danielle Hervieu Leger[6], cuando afirma que el paso de la modernidad a la posmodernidad se manifiesta por la pérdida de la **pertenencia grupal** a favor de una dinámica de **participación plural y cambiante en un sistema de redes**.

En la modernidad, en efecto, el hombre y la mujer se veían inscritos, de antemano, de alguna manera, en un universo grupal predeterminado como la religión, la nacionalidad, el sexo, la clase social, etc. En el mundo andino la comunidad campesina valoraba ese mismo rol de identidad totalizante. Dicha "inscripción" determinaba, una vez por siempre, su marco de **pertenencia** dentro del universo social. Este universo, por su parte, lo iba forjando el individuo, mental y espiritualmente, propiciándole una referencia global para todas sus actitudes y todos sus comportamientos.

En cambio, la cultura que está surgiendo de la posmodernidad se caracteriza por una propuesta totalmente diferente: la experiencia de las **redes**. Cada individuo, en efecto, se implica, según los momentos y la dinámica de sus necesidades y deseos, en una pluralidad de redes que no lo comprometen más allá del espacio específico de cada una de ellas y por el tiempo que el propio individuo decida. La red no funciona, en absoluto, como referencia global o marco de pertenencia permanente, como lo hacían los grupos. Al contrario, sirve de plataforma para el **ensayo** y la **prueba** permanentes de alternativas **provisionales** y **plurales**, en los niveles afectivo, espiritual, ideológico, etc. En el contexto andino, este cambio afecta particularmente a la juventud. Ésta se encuentra en la encrucijada entre las raíces ancestrales de sus padres y los espejismos del mundo posmoderno.

[6] Citada por Hubert Thomas (2002). "Cuestionamientos en torno al mestizaje". En: *Inculturación* II. Lima- Chucuito.

Este cambio copernicano implica una revolución del discurso y de las ideas que lo sustentan. En efecto, en una cultura de las redes, los discursos globales y totalitarios pierden no sólo de su pertinencia sino de su credibilidad. La crisis profunda de las instituciones de transmisión (familia, pareja, Estado, escuela, religión, comunidad) que vivenciamos en este momento, es ante todo la crisis de la justificación ideológica global de dichas instituciones. La red no necesita, a priori, de **instituciones** sino de **canales**.

En el caso andino, el discurso religioso y mítico, sin embargo, mantiene todavía una cierta vigencia ambigua, dado que la propuesta alternativa posmoderna se traduce, la mayoría de las veces, por una tremenda frustración (estudios, trabajo, reconocimiento social, economía, etc.) El recurso parcial al discurso religioso mítico premoderno andino funciona, aparentemente, como compensación, con rasgos, muchas veces, fanáticos, ante las promesas no cumplidas de la nueva sociedad. Sin embargo, esta especie de doble identidad, especialmente en la juventud, no funciona sin contradicciones ni dolorosas crisis, como lo hemos señalado en uno de nuestros últimos trabajos (Arnold 2004).

Es en este sentido que consideramos el lenguaje posmoderno, por definición, **parcial, cambiante y múltiple**. La tendencia a la globalización económica, cultural y política no desmiente fundamentalmente esta afirmación. Dicha globalización no se constituye sobre la base de un discurso ideológico (aun si no le faltan ideologías implícitas autojustificadoras). Lo globalizado es, precisamente, el sistema, es decir las redes y los canales. En esta misma línea, la **cultura de masa**, propia de la modernidad en su cumbre ideológica, está, quizá, en un momento de decadencia radical en favor de lo que podríamos llamar una **cultura virtual**. La sociedad global es todo, salvo una sociedad masiva.

Cuando se señala esta crisis de las ideologías en la posmodernidad, se suele asociarla a la muerte de las utopías.[7] Pensándolo bien, quizás no se trate tanto de muerte de las utopías como de cambio de su expresión. Bajo la modalidad ideológica de la modernidad, la utopía se presentaba como un **modelo abstracto** ideal e imaginario, una proyección hacia el futuro de ideas compartidas por el grupo y que alimentaban su militancia. En la cultura andina, la utopía se basa en la búsqueda y el mantenimiento ritualizados de la armonía cósmico-

[7] Ver: *Inculturación* II, año 6, 2000, Lima-Chucuito.

comunitaria. En la posmodernidad, en cambio, la utopía es **experiencia simbólica**, no ya de un modelo ideal sino de un misterio interno a la realidad. Si el proyecto moderno (como la idiosincrasia tradicional andina) participaba de una cierta visión del **bien** y de la **verdad** por alcanzar, lo que moviliza la cultura posmoderna es el deseo concreto y dinámico de la **armonía afectiva**. Por cierto, la utopía andina se refiere también a la armonía. Pero se trata, sin embargo, de una armonía de carácter ético y no fundamentalmente afectivo, aun si la afectividad no está ausente del proyecto ético andino. De alguna manera, pasamos de una **utopía ética** (modernidad y mundo andino) a una **utopía mística** (posmodernidad), la segunda surgiendo como cuestionamiento histórico de la primera. En este vuelco de sentido, sin embargo, la cultura andina tiene una propuesta integrada a la vez ética y mística que podría servir de recurso precioso para una verdadera inculturación de la posmodernidad en el Ande.

Dicho vuelco hermenéutico fundamental tiene consecuencias directas para el discurso religioso y, más específicamente, para la teología. Así, todo nuestro discurso de la **salvación** participa de la ideología ética moderna, mientras la propuesta de la **sanación** contribuye a la búsqueda mística posmoderna. En lo que toca a la Teología de la Liberación, no es casualidad que su terreno privilegiado sea, precisamente, la **cristología**, es decir una ética cristiana de la encarnación y de la salvación en la historia. Es ahí donde se posiciona como un relato moderno al igual que *Gaudium et Spes* y el conjunto del Concilio Vaticano II y el magisterio continental de las últimas décadas así como de la teología protestante progresista del siglo XX. Intuimos, al contrario, que la propuesta teológica para la posmodernidad tendrá que optar principalmente por la **pneumatología**. Como lo he sugerido en otra oportunidad[8], me inclino a interpretar teológicamente la civilización posmoderna como el tiempo del Espíritu. Si así es, tendremos que referirnos a experiencias no muy familiares para la Teología de la Liberación como son la gran teología oriental y patrística, algunas intuiciones más recientes del movimiento carismático y, además, todo el rico mundo místico de las religiones originarias y afroamericanas de nuestro continente.

Desde la perspectiva del Reino, es tiempo de pasar del **todavía no** de la militancia posconciliar al *ya* difuso y escondido en la reali-

[8] Ibídem, nota 1.

dad móvil de nuestro siglo y de su experiencia cósmica e histórica. Estas nuevas referencias constituirán, sin duda alguna, una revolución metodológica y hermenéutica para nuestra teología, revolución donde la teología andina tendrá un papel prioritario.

4. Vigencia y refundación de la Teología de la Liberación

Si hablamos de una necesaria refundación de la Teología de la Liberación, es precisamente porque creemos en la vigencia de sus fundamentos. Es sabido, en efecto, que la refundación no es una especie de *tabula rasa* para reiniciar desde cero, sino un retorno a los fundamentos, a una experiencia fundante. Por lo tanto, vigencia y refundación siempre tienen que afirmarse simultáneamente.

Veamos, primero, cómo las intuiciones fundamentales de nuestra teología siguen vigentes en contexto de posmodernidad, simplemente porque estos fundamentos son evangélicos. La primera de estas intuiciones fundantes es la íntima **articulación entre la ética y la mística**. Así, aun si las preocupaciones esenciales de una primera etapa de la Teología de la Liberación, como su mismo nombre lo señala, fueron de corte esencialmente ético, nunca los teólogos y las teólogas latinoamericanos/as han dejado de afirmar que la fuente de este cambio ético de la historia era la mística. En las primeras páginas del libro de Gustavo Gutiérrez, en 1968, se define la propuesta de la Teología de la Liberación como una **experiencia contemplativa** de la historia.[9] Más tarde, el retorno espiritual al **"propio pozo"** marcará uno de los vuelcos más significativos en el itinerario del padre de nuestra teología latinoamericana. En este sentido, la exigencia hermenéutica de la posmodernidad se presenta como un desplazamiento de acentos hacia lo místico sin perder de vista, por supuesto, la exigencia ética de todo discurso cristiano. Se trata, de alguna manera, de desarrollar este segundo aspecto de la intuición fundante que se había quedado algo letárgico ante la urgencia de propuestas de alternativas éticas históricas.

Otra intuición de la Teología de la Liberación conserva toda su vigencia, aunque en sentido diferente, en el contexto de posmoderni-

9 Gutiérrez 1971; especialmente: Primera parte, capítulo I, apartado 1: "La teología como sabiduría".

dad. Se trata de la afirmación de la y del **pobre como sujeto de la historia**. En ambiente de modernidad, y desde el lenguaje de la segunda ilustración, esta intuición fue desarrollada, más bien, en términos colectivos y sociopolíticos. De ahí que se haya plasmado en lo que llamamos más arriba uno de los últimos grandes relatos de la "modernidad acabada". Pero la y el pobre como sujeto de la historia es un presupuesto central, incluso en una aproximación por pinceladas y desde los pequeños relatos de la posmodernidad.

Que enfoquemos la gran utopía del Reino como **"todavía no"** o que nos aproximemos a las señales modestas y parciales del Reino como un **"ya"** en dolores de parto, como en el capítulo 8 de la Carta a los Romanos, la o el pobre sigue siendo, para nosotros, desde el evangelio, la o el protagonista central de la **historia grande** como de su trama de **pequeñas historias provisionales**.

Finalmente, yo quiero señalar, entre muchas otras, una última opción de los teólogos y las teólogas latinoamericanos/as totalmente vigente en la cultura posmoderna y para la teología andina. Hablo de la **encarnación y compromiso** sociopolíticos y pastorales del propio **teólogo y teóloga.** Nuestra mirada de fe sobre nuestros/as contemporáneos/as ya no parte del último piso de un edificio universitario sino de la cancha de la historia y de las vivencias culturales. Si Jesús es el teólogo de los teólogos y las teólogas, tenemos un predecesor fidedigno en dicha opción. Una vez más, lo vigente de la Teología de la Liberación es su arraigo profundamente evangélico.

Pero, el retorno a dichos fundamentos exige también una autocrítica seria y un cuestionamiento sincero a la luz de la historia reciente y de la interpelación por las culturas originarias. Si estamos de acuerdo para considerar que la columna vertebral del método en Teología de la Liberación es aquella vieja tradición patrística de la *Lectio Divina*, es decir una relectura bíblica orante de la realidad, no se puede negar sin embargo que los teólogos y teólogas latinoamericanos/as, solidarios/as en esto de las corrientes más ricas del pensamiento moderno del continente, supieron recurrir con inteligencia y discernimiento, a otros instrumentos de análisis típicos de la segunda Ilustración, como se suele llamar el discurso socialista. Esta opción, ligada a lo que llamamos más arriba la opción por la encarnación y el compromiso del teólogo y de la teóloga, llevó, indudablemente, a privilegiar las miradas de corte sociológico. El método escogido combinó con mucho acierto los aportes de las ciencias sociales con los

instrumentos específicos del acercamiento teológico. Si esta entrada pluridisciplinaria, típica de las ciencias humanas modernas, produjo mucho fruto en las décadas anteriores, en particular en lo que toca el análisis de la realidad, hay que reconocer que resulta insuficiente para dar cuenta de los nuevos y sorpresivos retos de la experiencia posmoderna y, en nuestro ámbito, de sus expresiones propiamente andinas. Con toda evidencia, es urgente replantearse nuevas opciones metodológicas, menos holísticas, quizás, pero que permitan una lectura simbólica más afinada de fenómenos nuevos, diversos y algo huidizos. En el mundo de las ciencias humanas, convendría, quizás, privilegiar alternativas desde la semántica o la antropología cultural en sus últimos desarrollos, por ejemplo. Es lo que propondremos, a modo de simple esbozo, hablando de lo "mestizo".

Además si, más que un **discurso**, la Teología de la Liberación es un **proyecto**, tenemos que preguntarnos sobre los logros y los fracasos de dicho proyecto. Indudablemente, la teología en este continente ha contribuido poderosamente al surgimiento de una Iglesia de base compuesta de comunidades creyentes formadas a la lectura de la realidad desde la Biblia. Además, esta teología ha formado y asesorado toda una generación de laicos/as, obispos y pastores que han liderado en América Latina el compromiso eclesial por la justicia y el cambio. Por otra parte, como lo hemos señalado al inicio, muchas nuevas corrientes teológicas salen de este tronco de pensamiento común.

Sin embargo, hay que reconocer que, a la par con el *Vaticano II*, la Teología de la Liberación no pudo prever el choque cultural y religioso que presenciamos hoy. Entre el repliegue y la crisis global, las y los pobres, lejos de haberse levantado, son las principales víctimas de un sistema que no necesita de ellos/as. Las organizaciones populares, políticas y gremiales prácticamente han desaparecido o se ven remplazadas por nuevas redes de intereses coyunturales. La institución eclesial ha dejado de ser un agente de cambio significativo en el torbellino caótico del neoliberalismo triunfante, y los sectores más conservadores tienen el viento en popa de norte a sur. La delincuencia a todo nivel se ha vuelto el modo privilegiado de la transacción social, y la corrupción generalizada desmiente cada día más claramente la utopía ética de un Reino próximo en llegar.

En cuanto a la cultura y la religión andinas, bajo su forma originaria o de religión popular, hay que reconocer que no encontraron,

en el primer enfoque de la teología latinoamericana, una acogida seria a sus propios planteamientos simbólicos y a su lenguaje de corte mítico. La Teología de la Liberación en los Andes no alcanzó más que a una minoría concientizada. Su acercamiento a la realidad de la cultura se realizó más bien a través de una pastoral inculturada y de pastores proféticos, no siempre totalmente ortodoxos desde los presupuestos de la Teología de la Liberación.

En síntesis, como en la Babilonia del Exilio, o en la coyuntura cristiana del Apocalipsis y de la Carta a los Hebreos, la esperanza está en crisis y exige motivos de aguantar y de resistir en la tempestad generalizada. Lo que llamamos aquí los **pequeños relatos** participa de una preocupación, que podríamos llamar apocalíptica, por buscar y desentrañar las señales modestas, y muchas veces hundidas y escondidas, del germen de un Reino en dolores de parto.

En lo que las y los especialistas del análisis de coyuntura llaman hoy el **Cambio de Época**, para caracterizar el momento actual, es conveniente preguntarnos ¿dónde acertamos y dónde nos equivocamos en la lectura de fe de nuestra historia continental y de la comprensión de su trasfondo cultural? En la línea del *Vaticano II* y Medellín, parece que hemos pecado de **optimismo** y de **apuro** en cuanto a la conciencia popular y la capacidad de sus organizaciones para emprender un Éxodo que tarda, con toda evidencia, a arrancar. No hemos percibido con suficiente agudeza el profundo arraigo de fuerzas irracionales de las culturas y de las convicciones religiosas y su asombrosa capacidad de resurgimiento en contextos de extrema vulnerabilidad socio-económica como la nuestra. Frente a nuestra confianza en la organización, debemos constatar la victoria del caos y de la violencia como único modo actual de transacción social.

Por otra parte, la caída del muro de Berlín y la práctica desaparición de los socialismos históricos con su polarización Este-Oeste, constituyen una decepción radical ante las esperanzas de alternativas inmediatas a la injusticia capitalista. La complejidad del capitalismo neoliberal, además, nos deja perplejos. Ya no se puede ubicar con claridad dónde está el faraón y por dónde anda Moisés. La globalización y su cinismo absoluto para con los pobres, nos humillan al denunciar nuestro maniqueísmo inconsciente, sustentado en una lectura quizás demasiado superficial de la dialéctica de la lucha de clases. Por fin, la coyuntura actual, a la diferencia de nuestras lecturas optimistas, revela la buenísima salud del capitalismo mundial y su

asombrosa capacidad de renovarse en favor de las crisis sucesivas de sus *Challengers*, hasta volverse el único sistema mundial real. En resumen, todo nuestro aparato ideológico de interpretación de la realidad, y hasta nuestras referencias bíblicas privilegiadas (Éxodo y profetas), como también nuestros supuestos agentes históricos de la liberación esperada, se ven rotundamente desmentidos por los hechos. No admitir esta derrota sería practicar la política del avestruz.

Que se me entienda bien. No quiero aquí aprobar a los teólogos y teólogas neoliberales que, a la par con los "profetas del fin de la historia"[10], consideran que la actual situación es la mejor posible. Todo lo contrario. Es precisamente porque pienso que es la peor posible y que está consolidando su poderío universal, que me parece urgente refundar una Palabra desde las víctimas de esta nueva "Bestia", para retomar la expresión apocalíptica, aunque no tenga rostro pero sí tentáculos infinitos. Es verdad que América Latina parece girar, estos últimos tiempos, hacia nuevas izquierdas, desde Venezuela hasta Bolivia, pasando por Brasil y Chile. Pero, precisamente, se trata de "nuevos" movimientos cuya ideología y capacidad de alternativa ante el monstruo neoliberal global quedan todavía por demostrar.

Por lo tanto, refundar la Teología de la Liberación supone, a la vez, **valorar, en profundidad, sus fundamentos evangélicos** más acertados, **desarrollar algunas intuiciones** quedadas a nivel de esbozos (especialmente la dialéctica entre teología y culturas) y **replantearse**, a partir de la actual denuncia histórica, tanto el **aparato de análisis** socio-político como las **referencias bíblicas privilegiadas** desde un discurso de modernidad en parte obsoleta.

Lo que afirmamos aquí no significa tampoco que desautoricemos dicho discurso sino que lo llamamos a una transformación y a una verdadera refundación en base a sus propios presupuestos epistemológicos esenciales: la Palabra se encarna en la "única historia" de la humanidad, la historia leída desde las y los pobres, que, por el compromiso mismo de Dios y de los creyentes en ella, se vuelve "historia de salvación". Negar la crítica de la actual coyuntura sería negar nuestras propias opciones teológicas de partida.

[10] Cf. la obra clásica de Francis Fukuyama.

5. El mestizaje: reto de la posmodernidad

Existe, en nuestro continente, todo un discurso ideológico perverso en torno a nuestra cultura supuestamente mestiza. Esta afirmación ligera no nos dispensa de un análisis más serio y profundo indispensable. Por tal motivo, quiero aquí, en un primer momento, aclarar y distinguir algunos conceptos de base, prestándomelos de los trabajos sumamente acertados de Serge Gruzinsky (1999).

Este autor hace una distinción entre tres expresiones de encuentros culturales. Habla en primer lugar del **pluralismo cultural** que podríamos llamar una simple cohabitación simultánea de diversos discursos culturales que no se afectan mutuamente de manera significativa.

A esta primera aproximación añade la noción de lo **híbrido**. Se trata de un encuentro real y mutuamente "afectante". Pero esta mutua afectación no va más allá de la combinación de discursos diversos que mantienen su coherencia respectiva en una polifonía (¿o"cacofonía"?), sutil y en permanente transformación, de comportamientos, actitudes y creencias abigarradas. Dicho hibridismo podría dar cuenta, sin duda, de muchos fenómenos culturales posmodernos, en particular en nuestro continente y en la posmodernidad andina.

Al hablar de **mestizaje**, al contrario, Gruzinsky señala un proceso creativo permanente que, desde el pluralismo y el hibridismo, procesa progresivamente una nueva cultura de síntesis. En tal sentido, el mestizaje se vuelve un **proyecto** alternativo de sociedad, más o menos consciente. El fenómeno lingüístico del surgimiento de los idiomas **"creoles"** en América Latina, o del castellano quechuizado o aymarizado en los Andes (cf. el castellano y las creaciones literarias de José María Arguedas), por ejemplo, podría, con toda legitimidad, definirse como un proyecto mestizo. Muchas manifestaciones de la religión popular en nuestro continente también.

A partir de estas rápidas aclaraciones conceptuales podríamos preguntarnos si, verdaderamente, América Latina es un continente mestizo. En primer lugar habría que matizar al infinito a partir de la inmensa diversidad cultural e histórica de nuestro continente, de norte a sur. Por otra parte, no hay que confundir una **ideología** mestiza con un **proyecto** de mestizaje. El **criollismo**, por ejemplo, no pasa de ser una simple ideología justificadora de estructuras culturales y políticas fundamentalmente injustas y desiguales.

Pero, de que nuestro continente sea un espacio pluricultural e híbrido, no hay ninguna duda. No podemos negar, tampoco, que existen muchos esbozos mestizos muy valiosos en cada uno de nuestros países. Además, disponemos de argumentos importantes, como el idioma y, hasta cierto punto, la religión, que favorecen la propuesta de un proyecto mestizo.

A partir de las reflexiones anteriores creemos que América Latina, a pesar de encontrarse todavía en una fase de puro pluralismo cultural o de procesos culturales híbridos, podría ser el **laboratorio** ideal de un proyecto mestizo, el cual nos parece ser la verdadera utopía alternativa de la posmodernidad globalizada.

6. Hacia un proyecto mestizo creyente en América Latina

Antes de hacer una propuesta teológica estructurada, nos parece conveniente balbucear algunas simbólicas nuevas. El mestizaje, en efecto, es un proceso de ensayos sucesivos, una búsqueda de lenguajes nuevos, nacidos de otros, encontrados y entrelazados.

Así, por ejemplo, al comenzar estas reflexiones, partimos de la imagen del árbol con sus ramas. Esta parábola implica, en efecto, que la savia parta siempre de un mismo tronco y se esparza por las ramas siempre dependientes del tronco. Tal triunfalismo inconsciente es una tentación permanente del discurso cristiano en América Latina, incluida la Teología de la Liberación. Proponemos, por el contrario, en una perspectiva más posmoderna de redes interconectadas, optar por una **simbólica polifónica y musical** donde cada miembro de la orquesta aporta su propio timbre, su propia melodía y su propia estructura rítmica en una construcción común que no tiene ni origen ni fin precisos.

En teología, esta búsqueda de nuevos lenguajes significa también una **nueva referencia hermenéutica**. En varias oportunidades, hemos hablado de la posmodernidad como de una cultura del movimiento más que de las estructuras estables. Una teología posmoderna del mestizaje tendría que explorar esta nueva hermenéutica. Se trata de buscar más insertarse en **"movimientos de sentido"** que ubicar, como se decía en contexto de modernidad "acabada", los **"lugares teológicos"**. La noción de lugar me parece obsoleta, en efecto, en una reflexión que intenta dar cuenta de una cultura del

encuentro y desencuentro perpetuo, del movimiento sin contornos precisos.

Esta nueva hermenéutica implica, a su vez, la urgencia de un **nuevo método** de acercamiento teológico a la realidad. Para utilizar una imagen bíblica, propongo pasar de un sistema de **lenguaje denotativo**, aquel privilegiado por el **profetismo clásico** y las **ciencias humanas**, adoptado por la teología occidental, y especialmente latinoamericana, desde mucho tiempo, para orientarnos más bien hacia una **semántica simbólica**, parabólica de tipo **apocalíptico**, a la manera de la teología y de la mística orientales y, paradójicamente, también de la visión indígena latinoamericana. Es lo que llamábamos, al comenzar estas reflexiones, una **teología de señales**, narrativa y poética, de evocación más que de denotación, una teología de **"éxtasis histórico"** a la manera de la teología apofática[11]. En efecto, la cultura del mestizaje posmoderno resulta tan compleja para ser abarcada, que ningún discurso, en adelante y por largo tiempo, podrá cernirla de manera satisfactoria.

Estos replanteamientos no son propios de la teología sino de las ciencias humanas en general. No es nueva la discusión sobre **campo, objeto y punto de vista** en ciencias de lo humano. Cada vez más, en una perspectiva interdisciplinaria, opción que adoptó desde un comienzo la Teología de la Liberación, como lo hemos dicho más arriba, la propuesta de las ciencias humanas es la de renunciar a todo objeto específico como también a establecer un campo exclusivo de sus investigaciones, para optar, más modestamente, por un punto de vista propio sobre toda realidad humana. Así, todo fenómeno donde están implicados los humanos puede ser objeto de estudio en cualquiera de esas ciencias. Cada una, sin embargo, adoptará un punto de vista específico para observar y dar cuenta de dicha realidad.

¿Cuál es, entonces, este "punto de vista" de la teología, de "las" teologías, y finalmente de la teología andina, en el concierto de las ciencias humanas en posmodernidad? En una cultura de redes en perpetua interacción, lo nuestro, desde la fe, es la trama entrelazada de **lo místico y de lo ético.** En efecto, la crisis posmoderna es, sin lugar a duda, la relativa obsolescencia de las referencias éticas de la

11 'Apofatismo': corriente mística permanente pero especialmente en Europa del norte a finales de la Edad Media que pretende que no se puede decir nada de Dios.

modernidad, pero también de las tradiciones culturales originarias, para guiar exclusivamente las opciones sucesivas de los humanos en las nuevas realidades movedizas. En este sentido, la posmodernidad es el antípoda de la cultura de *Qohélet* (Eclesiastés) donde todo se repetía y, por lo tanto, encontraba siempre la misma respuesta comportamental y valorativa. La dialéctica entre comportamiento moral y ética está atravesando quizás la crisis más grave de la historia de la humanidad. Es urgente, por lo tanto, replantearse radicalmente desde dónde podríamos proponer una referencia valorativa y una propuesta de actitudes y comportamientos en esta coyuntura.

Pero, por otra parte, esta cultura sin brújula ético-moral es también una cultura de la utopía mística, una civilización en busca de experiencia, de armonía y de reconexión con el misterio. Este punto de vista no solamente es específico de toda lectura de fe sino que, además, es la fuente y el origen de toda propuesta ética creyente. En tal sentido, en la trama movediza de la cultura, la teología tiene que explorar, desentrañar y revelar la red entrelazada de la mística y de la ética que, unidas, atraviesan toda la realidad.

7. Algunas propuestas para una teología mestiza

Quiero proponer aquí algunas temáticas prioritarias que necesitaríamos abordar y trabajar para entrar en lo que llamo una "teología mestiza" para la posmodernidad latinoamericana y específicamente andina.

El fundamento doctrinal y dogmático de tal teología tendría que desplazarse de lo cristológico hacia lo **trinitario**. En efecto, el dogma de la Santísima Trinidad aborda el misterio de Dios desde la reciprocidad. Para utilizar el lenguaje que adoptamos aquí para hablar de la cultura posmoderna, diríamos que la doctrina trinitaria ve a Dios como una experiencia **"en red"**. Además, es desde esta dinámica de lo divino que toma sentido lo que dicen la cristología, la pneumatología y, en síntesis, toda la teología fundamental.

Desde este presupuesto, me gustaría volver a trabajar la **teología del Espíritu** como experiencia de creación permanente. En vez de centrar la atención en el Jesús de la historia, lo que se hizo con muchísimo provecho en la etapa anterior, nos convendría seguir los movimientos creativos del Espíritu en la historia. Espíritu como

maestro de la provisionalidad (cf. el concepto de creación permanente) desde donde surge lo eterno. En esta línea, el **Reino** no se abordaría ya sólo como utopía ideológica militante, es decir como realización y proyecto, sino como **sinfonía**, **armonía** y **reconciliación** sucesivas y permanentes de diferencias, apuntando hacia una esperanza, una escatología difusa.

En el nivel eclesiológico, propondría pasar de las confrontaciones "a la Babel" sobre unicidad de la expresión de la verdad, hacia **Pentecostés** como experiencia común en la diversidad. La **catolicidad** de la Iglesia, vista desde Pentecostés se comprendería, de nuevo, como polifonía en una concepción musical del mundo y del Reino. La historia como concierto donde la Iglesia colabora y revela el Espíritu creador y armonizador en las diversas culturas y los diversos contextos.

Uno de los iconos privilegiados de esta eclesiología tendría que ser **la epifanía** como revelación de la catolicidad polifónica de la Iglesia. Es, a mi parecer, una de las tareas, preferentes de la teología andina: cavar en las experiencias culturales originarias y populares lo que podríamos llamar las "cristofanías implícitas" y las experiencias múltiples del Espíritu en la vivencia andina.[12]

Estas nuevas prioridades (que no excluyen, por cierto, las demás dimensiones del discurso de la fe), desembocarían en una nueva **lectura ético-moral** de la historia que intentaría privilegiar **lo inacabado, lo provisional** como posibilidad de surgimiento permanente de Dios en los acontecimientos sucesivos.

Estas intuiciones tienen como consecuencia que nuestra teología renuncie al **discurso** para inscribirse en el **debate** de civilización y de humanidad. No quiere decir que vaya a dicho debate sin bagaje de convicciones y opciones. Pero este bagaje tendrá que compartirse en el escenario plural donde se ejecute, con otros y otras, el concierto. En tal sentido, como lo sugerí y reivindiqué varias veces en el pasado, creo que la posmodernidad es un tiempo para la "herejía" más que para la "definición". Por naturaleza, la herejía es búsqueda, confrontación y balbuceo en un contexto forzosamente provisional. Lo nuestro es evidentemente la "herejía", es decir la búsqueda y la indefinición. Es el "lugar" teológico del mestizaje en proceso de crea-

[12] Ver mi aporte en esta publicación: "¿Cómo hacer teología cristiana desde los Andes? Un recorrido dialogado de diferentes campos de la teología en perspectiva de teología andina".

ción y de forja. En esta polifonía teológica en pleno ensayo, la teología india y andina es una "herejía" particularmente fecunda para denunciar las "ortodoxias" monopolísticamente enfeudadas en el pensamiento occidental.

Todo lo anterior supone que se declare el fin de toda hegemonía ideológica e intelectual para insertarse en la posibilidad permanente del otro, de la otra y de lo otro.

Bibliografía

Arnold, Simón Pedro
1999 *Los Huéspedes de Mambré*. Lima: CEP.

Gutiérrez, Gustavo
1971 *Teología de la Liberación*. Lima: CEP.

Gruzinsky, Serge
1999 *La Pensée Métisse*. París.

VV.AA.
1996 *El futuro de la Reflexión Teológica en América Latina*. Bogotá: CELAM.
2000 "¿El fin de las ilusiones?". En: *Inculturación* II. Lima-Chucuito.
2002 "Mestizajes". En: *Inculturación* II. Lima-Chucuito.
2004 "Los emergentes". En: *Inculturación* II. Lima-Chucuito.

Glosario

En este glosario se incluyen distintos conceptos o ideas expresados a través de sustantivos, adjetivos o pequeñas frases. El objetivo de este glosario es facilitar la lectura comprensiva y analítica del texto. La selección de los elementos de este glosario ha seguido los siguientes criterios:

- *Desconocimiento. Términos que pueden resultar extraños al público destinatario; términos técnicos o de uso académico.*
- *Importancia. Términos y conceptos clave para la comprensión del texto.*
- *Complementación. Conceptos o expresiones poco explicados en el texto.*

En la descripción se ha procurado emplear un lenguaje narrativo-explicativo, sencillo y claro. Asimismo, se ha procurado hacer una descripción interrelacionada entre los distintos términos y expresiones seleccionados. La sigla (➔) indica que la palabra forma parte del glosario. Las expresiones en otros idiomas (aimara, quechua, latín, griego, hebreo, etc.) están en *cursiva*.

Abya Yala: "Abya Yala" es el término indígena con que los Kuna (pueblo originario en la actual Panamá) denominan al continente americano en su totalidad.

Aculturación: Proceso de absorción de una cultura por otra cultura dominante.

Achachilas: Son los espíritus ancestrales y tutelares que protegen a las comunidades andinas. Son llamados de diferentes formas: algunos los llaman *achachila Illimani, achachila Sajama* o cual fuere el nombre de la montaña. *Achachila* no es el nombre universal: en regiones del Perú se lo suele llamar *Apu* (➔) y en el norte chileno *Mallku* (➔).

Aka pacha: En aimara es 'este mundo o el espacio concreto de la vida'. Su equivalente quechua es *kay pacha* (→).

Ajayismo: Un concepto que deviene del aimara, (*ajayu* (→)), del cual derivamos el "*ajayismo*" con una connotación especial y particular de animismo andino propiamente dicho.

Ajayu: Aimara para 'fuerza vital', espiritú que da vida en los seres humanos (también *ánimo*).

Ajayu saraqata: Esta palabra se emplea cuando una persona está enferma por algún susto o por pisar lugares prohibidos. En especial los niños y las niñas de corta edad suelen enfermarse con mayor frecuencia, porque según el contexto *aimara* pierden su ánimo *ajayu* y los o las *yatiris* lo denominan *ajay saraqata*.

Alasitas: Aimara que significa literalmente: 'cómprame'. Rito masivo bastante común en la fase final de las fiestas patronales, incluida la fiesta de Nuestra Señora de La Paz, el 24 de enero, en que toda la ciudad de La Paz se vuelca a "jugar a comprar *(alasiña)* y vender *(alxaña)* rezando y *ch'allando* (libando) en el intercambio de miniaturas de todo tipo, que significan los deseos y bendiciones que se recibirán después en la vida real. Aunque no faltan relatos y muestrarios viejos y nuevos de este rito, sigue pendiente un análisis más a fondo de su rico simbolismo.

Alax pacha: En aimara es el "espacio o mundo de arriba". El equivalente quechua es *hanaq pacha* (→).

Anata: Aimara para 'Carnaval'; mes de las 'flores'; febrero.

Anchanchu/antawalla: Espíritu del hogar.

Androcentrismo: Concepciones y doctrina centradas en la perspectiva del varón *(andér)*.

Animismo: Postura religiosa que afirma que la realidad (el mundo) está poblada por un sinnúmero de "espíritus" (ánimas) que tienen poder divino.

Anim sarqata: "Ánimo bajado"; 'cuerpo sin ánimo'; cuerpo sin vida (del aimara).

Antropocentrismo: Mantiene la idea de que los seres humanos son la única preocupación de Dios y niega la integridad de la creación.

Apofatismo: Corriente mística permanente pero especialmente en Europa del norte a finales de la Edad Media que pretende que no se puede decir nada de Dios.

Apthapi: Se llama (en aimara) a la comida comunitaria donde todos/as llevan algo para compartir. Acopio de los frutos sembrados, cosecha; tiempo y trabajo en el que se recogen los frutos.

Apu: Son los espíritus ancestrales y tutelares que protegen a las comunidades andinas. El equivalente aimara a esta expresión quechua es *Achachila* (→).

Autocomprensión: Reconocimiento de sí mismo. Este término se refiere a la idea que tiene uno de sí mismo. Tiene mucha relación con la identidad (→).

Awicha: Literalmente "abuela" en aimara, es el espíritu ancestral que se encarna en el fuego. Este espíritu del fuego es llamado también *Kheri Awicha*, se preocupa de la alimentación y la protección de todos los que viven en la casa.

Awichu: El nevado o cerro de donde se extrae el oro.

Awtipacha: Aimara para 'época de sequía'; tiempo seco.

Ayllu: Es el término ancestral para una unidad socio-geográfica local, la comunidad campesina de los pueblos originarios; el núcleo colectivo de los quechuas y aimaras. Un conjunto de ellos forma la unidad superior llamada *marka*, nombre con que se denomina también a un pueblo urbanizado. Muchos municipios rurales andinos equivalen a antiguas *markas*.

Aymara/aimara: Según los lingüistas, la dicción „aimara" (con una I) debe ser la forma española, para indicar tanto el idioma como el pueblo y la cultura („el idioma aimara"; „la cultura aimara"; „el pueblo aimara"). La dicción „aymara" (con una Y) es la forma del idioma aymara (por ejemplo: „aymara parltati?" que significa „¿Hablas aimara?") y concuerda con el origen etimológico de la palabra. „Aymara" es la composición y contracción de „aya mara aru" que quiere decir: „el idioma de años lejanos". En este trabajo, escribo „aimara" siempre y cuando es una expresión del idioma español, y „aymara" siempre y cuando se refiere a una expresión del idioma aimara.

Ayni: Está relacionado al trabajo comunal que es condición para la solidaridad y la sobrevivencia. El *ayni* requiere reciprocidad, correspondencia mutua con el mismo tipo de trabajo o de bien intercambiado.

Barbarie: Significa la condición de ser 'bárbaros' o 'salvajes'. En la antigüedad europea con este término se designaba a todos

los pueblos que no estaban sometidos al imperio romano (a la *civitas* o 'ciudad romana'). Se denominaba "bárbaros" a aquellos pueblos y personas que tenían unas costumbres que no eran las costumbres romanas. Corrientemente se usa la palabra "bárbaro" como contrario a "civilizado". Suele usarse como sinónimo de 'carente de cultura'. El origen y uso de este término implica un alto grado de etnocentrismo (→) desde una cultura dominante (→).

***Beatitudo*:** Latín para la felicidad última del ser humano en el estado escatológico.

Cabo de año: Celebración litúrgica católica (misa) por los difuntos después de un año de muertos.

Categoría cultural: Uno de los significados de la palabra "categoría" es 'noción de carácter general que determina un orden de cosas relacionadas entre sí por sus características comunes'. Cuando se afirma que lo Andino es una 'categoría cultural' se quiere decir que es una noción general en el ámbito de la cultura que define un conjunto de elementos vinculados entre sí por rasgos comunes.

Categoría espacial: Lo anotado en "categoría cultural" (→) equivale análogamente para esta expresión.

Categoría étnica: Lo anotado en "categoría cultural" (→) equivale análogamente para esta expresión. Ver también etnia (→).

Comprensión lineal y evolutiva de la historia: Algunas culturas consideran que la historia tiene un avance en forma de línea creciente: de menos a más, de menos desarrollo a más desarrollo, de menor evolución a mayor evolución. Esta concepción se hizo más patente en la modernidad (→) y tiene estrecha relación con la noción de progreso.

Construcción de identidad/identidad: La identidad se refiere a cómo nos comprendemos a nosotros mismos. En la reflexión sobre la identidad, nos damos cuenta que no es algo que viene dado, sino algo que se construye en comunidad, en un proceso de interacción de unos/as con otros/as.

Contexto: Por este término entendemos el conjunto de elementos y circunstancias interrelacionadas –en el espacio y el tiempo, por ello hablamos de 'contexto histórico'– sobre las cuales se construye cualquier idea, cualquier interpretación de un hecho o de un objeto. En el marco de un contexto, cada idea, cada elemento, cada interpretación adquiere sentido. Se suele diferenciar entre contexto cultural, social, político, para referirse a la diferente categorización de los elementos o circunstancias (culturales, sociales, políticas) que rodean un hecho.

Continuum: "Continuo" (del latín); una secuencia ininterrumpida.

Corpus Christi Mysticum: El 'Cuerpo Místico de Cristo' (latín) que se refiere a la Iglesia.

Cosmovisión andina: Es la manera de ver e interpretar el mundo en la perspectiva andina.

Creencia: Cualquier conjunto de ideas que se sostienen por la fuerte adhesión creyente de los sujetos, acerca de momentos actuales que tienen poder explicativo no-científico.

Cristiandad: Ideal de una sociedad totalmente determinada por la doctrina y las instituciones cristianas; equivalencia de sociedad y religión.

Cultura: Es el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o grupo social en un periodo determinado. El término 'cultura' engloba además modos de vida, ceremonias, arte, invenciones, tecnología, sistemas de valores, derechos fundamentales del ser humano, tradiciones y creencias. A través de la cultura se expresa el hombre, toma conciencia de sí mismo, cuestiona sus realizaciones, busca nuevos significados y crea obras que le trascienden.

Cultura dominante: En la historia se suele encontrar en las relaciones entre los distintos pueblos, unas relaciones de dominación de unos respecto de otros. En estas relaciones de dominación aparecen implicados también elementos culturales. Por ello aparecen culturas dominantes y culturas dominadas. En nuestro contexto (→) latinoamericano es evidente que las diferentes culturas originarias fueron dominadas por una cultura dominante que se suele denominar "occidental".

***Chakana*:** Es una de las categorías andinas que más representa la relacionalidad (que a la vez es religiosidad) y significa 'puente'. El vocablo (compuesto) quechua *chakana* viene del verbo *chakay* que significa 'cruzar', 'trancar la puerta o entrada', más el sufijo obligativo *–na* que lo convierte, añadido a un radical verbal, en sustantivo. *Chakana* entonces es el 'cru-

ce', la 'transición' entre dos puntos, el 'puente' como nexo entre dos regiones

Chaqra: Parcela de cultivo. En el mundo andino, la palabra quechua se ha castellanizado.

Chamán: Especialista ritual de los pueblos originarios (también: *shamán* (➔)).

Chaupi: Significa en quechua 'en medio de algo'; *chaupiwawa* es el hijo de en medio.

Ch'alla: El ritual andino de bendecir un ambiente, un vehículo o la mercadería, esparciendo alcohol.

Daimonion/daimon: Es la palabra griega para llamar a los demonios, que tienen generalmente la designación de "espíritus inmundos" (*pneuma akathartos*). Ellos se posesionan de la gente y la aflige con graves enfermedades.

Ecumenismo/ecuménico: Literalmente, esta palabra viene de una expresión griega *(oikumene)* que significa 'mundo habitado', 'casa de todos/as los/las vivientes', un espacio geográfico y cultural en el que conviven pueblos y culturas diferentes. Si bien se tiende a reducir el significado de "ecumenismo" al esfuerzo de diálogo y encuentro entre distintas denominaciones o iglesias cristianas, el significado es mucho más amplio. Significa también la búsqueda del encuentro y convivencia enriquecedora entre diferentes pueblos, culturas, tradiciones, religiones o creencias.

***Eros*:** Amor físico, en griego.

***Ethos*:** 'Comportamiento', 'costumbre', principios que rigen la conducta de un pueblo o nación.

Etnia: Un grupo humano que tiene una tradición cultural común.

Etnocéntrico/etnocentrismo: Significa considerar la propia etnia como el centro de todo, creyéndola mejor o superior a las demás. Cierto grado de etnocentrismo en toda cultura es relativamente normal. Sin embargo, el etnocentrismo más nocivo está vinculado a procesos de dominación imperialista de unos pueblos respecto de otros. Frecuentemente a lo largo de la historia el etnocentrismo ha venido a formar parte de los argumentos y la misma lógica que legitima estas empresas de conquista y dominación.

Etnocidio/etnocida: Literalmente significa 'matar una etnia' (➔).

Evangelización: En este término podemos distinguir por lo menos dos significados. Uno es el significado teológico que aparece en el Nuevo Testamento, como anuncio de la Buena Noticia del inminente acontecimiento del Reinado de Dios, que provoca una radical transformación de la realidad desde la perspectiva de los pobres.

El segundo significado se ha formado a partir de la experiencia de la colonización europea en América Latina. Se entiende por 'evangelización', un complejo y ambiguo proceso de 'cristianización' de los pueblos originarios, un proceso de asimilación cultural que en gran medida se ha constituido en marco ideológico de legitimación de la invasión europea en América Latina. Y con ello 'evangelización' se comprendería también como el elemento ideológico legitimador de la compulsiva inclusión de las sociedades y pueblos de *Abya Yala* en la órbita económico-política capitalista, cuyos albores coinciden precisamente con la colonización europea de América.

Fundamentalismo: Posición religiosa y/o política que se basa en unos fundamentos no cuestionados, sin abrirse a un análisis crítico de ellos.

Globalización: Hoy se habla mucho de 'globalización'. En un sentido literal, esta palabra querría significar una integración de carácter planetario de toda la gran diversidad cultural de la humanidad. Sin embargo, el sentido más propio de esta palabra se refiere a una 'globalización económica' caracterizada por un compulsivo proceso de absorción de economías menores o locales (y, con ello, sistemas sociales, políticos y culturales menores) por el gran sistema económico liberal-capitalista que, después de la caída del socialismo real, vendría a imponerse como único modelo hegemónico para la humanidad.

Habitus: Principio generador y organizador de prácticas y representaciones (del latín).

Halloween: Fiesta de origen celta que se celebra a fines de octubre para recordar a los ancestros; hoy se ha norteamericanizado y se ha convertido en una suerte de 'noche de brujas'.

***Hanaq pacha*:** En quechua es el 'mundo de arriba o la esfera superior'. El equivalente en aimara es *alax pacha* (➔).

Hierofanía: Manifestación (revelación) de lo sagrado.

Homo oeconomicus: Ser humano económico (latín).

***Homo religiosus*:** Ser humano religioso (latín).

Idealización, idealización tipológica: Por idealización se entiende la abstracción de las características históricas de un fenómeno o hecho para considerar solamente sus elementos conceptuales, las ideas o componentes formales. 'Idealización tipológica' quiere decir que ese proceso de abstracción se lo hace sobre la base de algunos modelos preestablecidos.

Illapa: En quechumara significa 'rayo'. Es la deidad precolonial que fue reemplazado por los misioneros por Santiago.

Illa: Simboliza la fecundidad de los animales domésticos.

***Illas* e *ispallas*:** Son los espíritus femeninos de la fecundidad. Son espíritus que aseguran la buena producción de los cultivos y la reproducción de los animales. Aseguran la fecundidad abundante de las parejas, tanto de animales como de plantas.

Inculturación: En ambientes sobre todo católicos, después del Concilio Vaticano II, se habla con frecuencia de "inculturarse" o "inculturar el evangelio". Con ello se quiere expresar el hecho de introducirse en una cultura diferente para asumir los elementos que se juzga son positivos de ella. Se pone el énfasis en la encarnación o contextualización de la evangelización. En el paradigma (➔) de la inculturación se hace evidente una cierta asimetría entre un sujeto que hace la inculturación (el agente evangelizador cristiano) y un objeto (la cultura distinta a la cristiana, los 'evangelizados').

***Infra*:** 'Abajo'; más adelante' (del latín).

Interculturalidad: Este concepto señala el proceso enriquecedor de diálogo, intercambio e interpenetración entre dos o más culturas diferentes. Este intercambio es un proceso dinámico y se da en contextos históricos específicos. Por ello, el intercambio intercultural no es homogéneo en todos los casos.

Inter-transculturalidad: Proceso complejo de interculturalidad (➔) y transculturalidad (➔) que se produce en todas las culturas cuando éstas se interrelacionan.

Inti: Dios Sol, en tiempos incaicos.

Jallupacha: Aimara para 'época de lluvia'.

***Jaqi*:** Nombre que el aimara le da al "ser humano" o "persona". Su equivalente en quechua es *runa* (➔).

Jaqisiña: Aimara para 'casarse' (literalmente: "hacerse persona").

Jilakata: Es el nombre que se le da a la principal autoridad del *ayllu* o la comunidad.

Kacharpari: Palabra quechumara para 'día de despedida de una fiesta.

Katja: Es agarrado por la tierra o el lugar donde se asustó. Susto o salto violento del ánimo o fuerte impresión en el que se pierde uno de los espíritus y que por cuya causa la víctima entra en un estado depresivo alarmante.

Kay pacha: En quechua es 'este mundo concreto o el espacio de la vida'. Su equivalente en aimara es *aka pacha* (➔).

Kharisiri: Nombre aimara para el ser mítico que corta y saca el cebo de las personas ('sacacebo'). El equivalente en quechua es *ñak'aq* (degollador, pistaco) (➔).

Kollasuyo: La palabra está relacionada con uno de los estados del Imperio Inca, el Tahuantinsuyo, que abarcaría la extensión geográfica de Perú, Bolivia y Chile. Etimológicamente, el término proviene de dos palabras aimaras, *qolla*: 'medicina', y *suyo*; 'territorio'. Por lo que el *Kollasuyo* o *Qullasuyo* (➔), sería el territorio de la medicina.

Kuntur Mamani: Este término deriva etimológicamente de dos nombres de aves rapaces: *Kuntur* es el cóndor, y *Mamani* es el nombre que se le da al halcón.

Laiqa: Quechumara para 'brujo' que practica la magia negra.

***Limpu*:** Del castellano "limbo", reinterpretado también como el "estado liminal de los fetos" o incluso como una especie de maligno o *saxra* que se entra en el cuerpo de una mujer embarazada.

Lo Andino/lo "andino": Son conceptos de uso frecuente en nuestros contextos que, sin embargo, recién están construyéndose ahora con delimitaciones más precisas (parte de este proceso lo constituye el presente texto). En nuestro texto, Lo Andino –con mayúscula y sin comillas– designa una categoría étnica y cultural específica, resultado de un largo proceso nunca estático de relaciones interculturales. Por otra parte, lo "andino" –con minúscula y comillas– quiere designar –quizás de manera poco precisada– un conjunto de procesos, relaciones, fenómenos y objetos relacionados con el área geográfica de la Cordillera de los Andes.

***Logos*:** En griego, 'discurso', 'razón', 'proporción'. En la filosofía clásica y filosofía y teología medievales, el *logos* es la razón divina que actúa como principio ordenador del universo.

***Llaqi lloqe*:** Quechumara: cordel de hilos de color negro (muerte) y blanco (vida), trenzado al lado contrario al rutinario.

Macro-ecumenismo: El ideal de la convivencia pacífica y dialógica de las religiones de esta tierra.

Mallku: 'Autoridad originaria' comunal (del aimara).

Manqha pacha: En aimara es el 'espacio o mundo de abajo o de adentro'. Su equivalente en quechua es *uruy/ukhuy pacha* (➔).

Mercado total: En el contexto de la globalización neoliberal se suele usar esta expresión para referirse a la preeminencia del mercado sobre otros elementos de la vida social y personal. La expresión "Mercado total" señala la presencia todopoderosa del mercado y sus 'leyes mágicas' en toda las relaciones humanas, personales y sociales.

Mito: Narración originaria que pretende explicar una situación o constelación actual mediante el recurso a tiempos remotos, lo que incluye muchas veces figuras y hechos sobrenaturales.

Modernidad: Una clásica clasificación de las etapas de la historia del mundo occidental (Europa central) considera que después de la Edad Media aparece una nueva época caracterizada, entre otras cosas, por la supremacía de la razón frente a las creencias religiosas. El centro de la cultura y la sociedad deja de ser Dios y pasa a ser el ser humano. La sociedad y la cultura dominantes se secularizan; los valores e ideales predominantes son el progreso, la autonomía de la razón y la libertad individual. Se considera que el inicio de la Modernidad acontece en los finales del Siglo XV.

Monoteísmo: Afirmación de la existencia de un solo Dios.

Multiculturalidad: A diferencia de interculturalidad (➔) y transculturación (➔), el concepto multiculturalidad se limita a señalar la presencia o coexistencia de diversas culturas en un mismo espacio geográfico, sin decir nada de las relaciones ni del proceso dinámico que se da entre ellas.

Multiétnica: Este adjetivo señala la presencia de diversas unidades étnicas en una misma unidad territorial.

Multifacética: Literalmente "de varias caras". Este término quiere señalar la diversidad de perspectivas por las que se puede apreciar algo.

Nuevos actores: En estos últimos años, al hablar de 'nuevos actores sociales' o 'nuevos sujetos sociales' se hace referencia a la emergencia de algunos grupos sociales que adquieren un rol protagónico en la sociedad, con voz y perspectiva propia. Entre estos actores están los pueblos indígenas, las mujeres, los y las afrodescendientes, los niños y niñas, etc.

Ñak'aq: Nombre quechua para el ser mítico que corta y saca el cebo de las personas ('sacacebo'). El equivalente en aimara es *kharisiri* (degollador, pistaco) (➔).

Ñatita: Costumbre en La Paz de venerar las calaveras y llevarlas al cementerio (del aimara para 'calavera').

***Ñawpas*:** Nombre de los primeros hombres o primera humanidad creada por Dios. *Ñawpay* es el verbo que significa 'adelantarse cuando uno camina en fila uno detrás de otro'.

Occidentalización: Proceso de aculturación (➔) de culturas originarias por la llamada 'cultura occidental' o cultura dominante.

Oikos: Es la palabra griega para 'hábitat' o "casa".

Ora et labora: 'Ora y trabaja' (latín), lema de la orden benedictina.

Países o estados multinacionales/nación: Se refiere a aquellos países que no contienen una sola nación sino varias. Nación es una sociedad natural de personas que se encuentran vinculadas por la unidad de territorio, de origen, de historia, de cultura y de lengua. Al encontrarse así vinculadas, estas personas crean una conciencia colectiva de un destino común.

Panandinismo: Proyecto o tendencia de unificación de todos los pueblos del Ande en un solo estado-nación. Este proyecto supone una visión de lo andino como totalidad.

Pacha: Es la expresión simultánea de las dos fuerzas: espacio y tiempo como preocupaciones permanentes de las sociedades. 'Tiempo y espacio sagrado, historia y existencia' en la cosmovisión aimara/quechua.

Pachamama: Significa literalmente "señora tiempo y espacio", pero popularmente es la "madre tierra".

Pachakuti: Quechumara para "vuelco del cosmos"; se refiere a un cataclismo universal que volvería todo el orden existente.

***Pantokrator*:** En griego 'el que gobierna todo el universo'. Título honorífico para Cristo cósmico.

***Paqo*:** Sacerdote andino; chamán (➔) para efectuar los rituales autóctonos. También maestro/a continuador/a de los antiguos sabios, preocupándose por la moralidad de los habitantes de la comunidad (*yatiri* (➔) en aimara).

Paradigma: Modelo que permanece como referencia histórica.
Pluralismo religioso: El hecho de que existen diferentes religiones y universos religiosos en el mundo.
Pluricultural: Aunque hay diferencias de matiz, podemos considerar este término como sinónimo de multicultural.
Pneuma: En griego significa "aire", "soplo", "aliento de vida" (en hebreo *ruah* (➔)).
Politeísmo: Afirmación de la existencia de varios dioses.
Prejuicio: Juicio u opinión sobre algo antes de tener un conocimiento más profundo de ello.
Qamasa: En el contexto *aimara* significa: carácter, modo de ser, coraje, valor, osadía. atrevimiento, audacia que refleja autoridad.
Qiri Awicha: Comúnmente conocida como la "abuelita del fogón". Es un espíritu que protege el hogar y la familia andina.
Qullasuyu: Originalmente uno de los cuatro '*suyus*' (regiones) del imperio incaico (*Tawantinsuyu*); hay también usado como equivalente a una nación inclusive República aimara, que contiene partes del territorio boliviano, peruano y chileno.
Reivindicación: Defensa o reclamo de un derecho vulnerado o no reconocido.
Relación horizontal: Lo opuesto a relaciones de dominación. Significa que se establece una interacción entre dos partes en condiciones de igualdad.
Renacimiento: En la declinación de la Edad Media y la germinación de la Edad Moderna (s. XV - s. XVI), en Europa occidental, se produjo un movimiento cultural que abarcó diferentes ámbitos: la literatura, las artes, la filosofía y las ciencias. Este fenómeno se caracterizó básicamente por una revaloración de la cultura clásica grecolatina.
Resistencia: Acción que defiende lo propio frente a una fuerza más grande que tiende a dominar e imponerse.
Rito: Todo tipo de comportamiento humano codificado que obedece a una cierta lógica simbólica del grupo.
Ruah: En hebreo significa "soplo", "principio vivificante" "aliento de vida" [en griego *pneuma* (➔)].
Runa: En quechua 'ser humano o persona'. Su equivalente en aimara es *jaqi* (➔).
Rutucha: Quechumara para 'primer corte ritual de cabello'.

Sajra/saxra: Quechumara para "demonio", "espíritu maligno". Son espíritus que provocan enfermedades y traen desgracias a los habitantes andinos, y viven en las profundidades de la tierra y en los lugares inhóspitos.
Sallq'a: Quechua para 'mundo y naturaleza silvestre', no cultivado por el ser humano.
Shekina: Concepto bíblico (del hebreo) que se refiere a las diferentes formas de presencia de Dios en el caminar del pueblo como son la nube, la columna de fuego, etc.
Símbolo: Signo físico (objeto) que contiene una carga semántica trascendente y se refiere a un significado religioso, mítico o psíquico.
Sincretismo: Resultado sintético de un proceso de intercambio de dos o más diferentes tradiciones culturales o religiosas.
Shamán: Especialista ritual de los pueblos originarios [también: chamán (➔)].
Sociedad dominante: El modelo dominante de sociedad determinado y dirigido por las clases sociales hegemónicas.
Supay/supaya: En quechumara 'espíritu' o 'demonio', muchas veces identificado con el diablo de la tradición judeo-cristiana.
Supra: 'Arriba'; más antes' (del latín).
Status: Posición social; prestigio (del latín).
Status quo: Del latín: 'el orden social imperante'.
Sumaq kawsay: Quechua para la 'buena vida'. el 'bienestar'.
Superstición: Fe en mecanismos mágicos y sobrenaturales.
Tari: Es una prenda andina tejida de diferentes colores, por lo general tiene una medida de 50 x 50 cm. Esta prenda tiene diferentes usos como ser: amarrar el fiambre, amarrar la coca y muchas veces se utiliza para colocar implementos rituales.
Taypi: Quechumara para 'centro', 'medio'.
Tiu: Ser sobrenatural que se encuentra en el interior de la minas (del español "dios"). Espíritu principal de las minas.
Toponímica: Característica que se refriere al estudio de los nombres propios de los lugares geográficos.
Thanatos: Muerte, en griego.
Theologumenon/a: Lugar(es) teológico(s), en griego. Se refiere a ciertas ideas teológicas clásicas y nuevas que tienen un peso significativo.
Thunupa/Tonapa: figura legendaria identificada con el apóstol Tomás. Considerado como una divinidad al lado de *Wirakucha* (➔).

Transculturación: Proceso de recreación y transformación interna que sufre toda cultura en su interacción histórica con otras. Este concepto comprende a las culturas como entidades reales, en contextos y procesos históricos determinados y no como entidades ideales y abstractas de todo condicionamiento histórico.

Tupay: En quechua 'encuentro'; nombre de una danza típica.

T'ant'awawa: Quechumara para 'pan muñeco'; pan en forma de una figura de un niño, usado en Todos Santos.

***T'inku*:** Danza ritual entre dos grupos en la que se llega hasta la muerta de algunos integrantes.

***Ukhuy/uruy pacha*:** En quechua es el 'mundo de abajo o de dentro'. Su equivalente en aimara es *manqha pacha* (→).

Universo religioso: El conjunto de símbolos, códigos, costumbres e ideas religiosas de una cierta tradición eclesial y/o religiosa.

***Untu*:** Es el cebo seco de llama andina.

Utopía: Traducida literalmente de su etimología griega, la palabra "utopía" quiere decir 'un lugar que no existe', un sueño o una ilusión. Sin embargo, modernamente se habla de utopías en sentido de proyectos que recogen los mejores ideales que son capaces de captar y potenciar fuerzas personales y sociales transformadoras y creativas. Las utopías motivan transformaciones creativas y humanizadoras en las sociedades, sobre todo a partir de experiencias históricas de opresión y dominación.

Uywiri: Espíritus de los cerros (aimara).

***Visio beatifica*:** Latín para la 'visión beatífica', el estado escatológico del ser humano.

Wak'a: Lugar sagrado prehispánico.

Wallata/washua: Es un ave de tamaño regular de color blanco y negro, pico amarillo y con patas rojas que vive en las lagunas cerca de los nevados andinos.

Waxt'a: Aimara para denominar el ritual andino, sea para la *Pachamama* (→), sea para los espíritus tutelares

Whipala: Bandera multicolorida (en forma de 81 cuadrados); símbolo de la identidad cultural aimara y andina.

Wilancha: Sacrificio ritual de una llama (del aimara).

Wiñay Marka: Quechumara para 'ciudad de la muerte'; lugar de las almas.

Wirakucha/Wiracocha: Deidad panandina, identificada con el dios creador cristiano.

Yatiri: El especialista religioso ('chamán') en aimara (*paqo* (→) en quechua). También maestro/a continuador/a de los antiguos sabios, preocupándose por la moralidad de los habitantes de la comunidad.

Biografías de las autoras y los autores

Albó, Xavier
Xavier Albó, jesuita, nació en Cataluña, España, en 1934 pero emigró a Bolivia en 1952 y es ciudadano de este país. Licenciado en teología (Barcelona, España, y Chicago, Estados Unidos) y doctor en filosofía (Quito, Ecuador) y en Antropología lingüística (Cornell U., Estados Unidos). En 1971 fue cofundador y es actual investigador del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), dedicado a la promoción rural. Vive parte del tiempo en las ciudades de La Paz y El Alto y otra parte en la comunidad aymara de Qurpa. Entre sus publicaciones relacionadas con la temática religiosa están *Los señores del Gran Poder* (con Matías Preiswerk), *Ofadifá, ofadifá!: Un pentecostés chiriguano*, "La experiencia religiosa aymara" (en *Rostros indios de Dios*), *Santos y tierra, muertos, wak'as y chicha: la religión andinocristiana de los quechuas de Tiraque* y *Una casa común para todos: Iglesias, ecumenismo y desarrollo en Bolivia*.

Arnold, Denise
Después de realizar estudios de posgrado en Arquitectura y el Medio Ambiente, Denise Arnold optó su doctorado en Antropología de University College London (1988). Ha sido *Leverhulme Research Fellow* y *ERSC Senior Research Fellow* en Inglaterra, y actualmente es docente en la Universidad PIEB, en La Paz. Es también *Visiting Full Professor* en Birkbeck Collage, London y Directora del Instituto de Lengua y Cultura Aymara en Bolivia. Sus publicaciones incluyen dos colecciones editadas sobre parentesco y género en los Andes: *Más allá del silencio: Fronteras de género en los Andes* (1997), *Gente de carne y hueso: tramas de parentesco en los Andes* (1998), tres estudios con Juan de Dios Yapita sobre la literatura andina: *Río de Vellón, río del canto* (La Paz: ILCA/Hisbol. 1998), *El rincón de las cabezas* (La Paz: ILCA/UMSA/MINEDU; re-edición 2006), "The Nature of Indigenous Literatures in the Andes: Aymara, Quechua and Others". En: *Latin American Literatures: A Comparative History of Cultural Formations* (Oxford University Press. 2004);

y más recientemente, con Alison Spedding, *Mujeres en los movimientos sociales en Bolivia, 2000-2003* (La Paz: CIDEM/ILCA. 2005).

Arnold, Simón Pedro
Nacido en Bélgica, el 14 de octubre 1947. Monje benedictino, monasterio benedictino de la Resurrección, Chucuito, Puno, Perú. Doctor en Comunicación Social, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Licenciado en Teología, Universidad Católica *Santa María*, Arequipa, Perú. Graduado en Teología Pastoral, por *Lumen Vitae*, Bruselas, Bélgica. Director del *Instituto de Estudios Aymaras* (IDEA) en Chucuito, Puno, Perú. Director del centro de espiritualidades *Emaús*, Puno, Perú. Profesor de teología, Seminario Mayor "*Nuestra Señora de Guadalupe*" del Sur Andino, Chucuito, Puno, Perú. Ex coordinador del equipo de teólogos asesores de la CLAR, Bogotá. Director de la revista *Inculturación*. Autor de varios libros de teología y espiritualidad.

Arrobo Rodas, Nidia
Nidia Arrobo Rodas, ecuatoriana, nacida en Loja (1949) graduada de economista por la Universidad Técnica Particular de Loja, con estudios de posgrado en Pittsburg (EEUU) y en Barcelona (España). Autora de varias ponencias y artículos publicados a nivel nacional e internacional relacionados con la realidad de los pueblos indígenas y en defensa de sus derechos ancestrales. Trabajó con Mons. Leónidas Proaño, el Obispo de los Indios durante los tres últimos años de su vida en el Departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. Es Directora Ejecutiva de la Fundación Pueblo Indio del Ecuador desde 1988. Entre sus obras publicadas cuentan los títulos: "En defensa del pluralismo y la igualdad: Los derechos de los pueblos indios y el Estado" y "La autonomía indígena frente al Estado nación".

Callisaya, Carlos Johnny
De padres aymaras inmigrantes del altiplano Carlos Johnny Callisaya Cruz, vive actualmente –como hace 28 años– en la ciudad aymara de El Alto. Nació en 1978, es licenciado en Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) de La Paz y realizó el curso de Posgrado de Diplomado en Educación Superior en la Universidad Pública de El Alto (UPEA).
La mitad de su tiempo y vida está dedicada –desde su vida universitaria como secretario ejecutivo– al trabajo con organizaciones sociales, especialmente con el movimiento indígena alteño. Fue auxiliar docente en la UMSA, docente de secundaria en colegios de El Alto, docente de la Universidad Indígena Tawantinsuyo (UTA), actualmente es docente Investigador de la Carrera de sociología de la UMSA y asesor del Viceministerio de Educación Superior.

Cerviño, Lucas
Lucas Cerviño, laico católico, ha egresado de misionología en la Universidad Católica Boliviana y prepara su tesis sobre la misión en perspectiva intercultural. Trabaja como profesor en ámbitos eclesiales y en el área de reflexión del *Instituto Latinoamericano de Misionología*, en Cochabamba.

Colque, Abraham
Magíster en Teología por la Universidad Libre de Ámsterdam. Se empeñó muchos años en el Centro "Emaús" para la formación y coordinación de los catequistas en los Yungas del departamento de La Paz. Actualmente, es rector del ISEAT y docente en la misma institución. Es autor de varios textos de estudios (antologías, módulos) de temas del campo religioso.

Chipana Quispe, Sofía
Sofía Chipana Quispe, nacida en La Paz Bolivia, el año 1973, es miembro de la congregación de *Religiosas Terciarias Trinitarias*. Estudiante del ISEAT (especialidad Biblia). Actualmente vive en El Alto (La Paz–Bolivia) y desarrolla su trabajo pastoral en el ámbito de la catequesis de la parroquia Cristo Redentor, en la zona de Villa Ingenio.

Del Carpio Natcheff, Viviana
Realizó sus estudios en México en la Universidad Metropolitana de Xochimilco, experta en comunicación rural e interculturalidad. Cuenta con varias publicaciones, entre ellas "Aportes al Diálogo sobre Cultura y Filosofía Andina" (2001).

Estermann, Josef
Josef Estermann, de origen suizo, hizo sus estudios teológicos y filosóficos en Suiza y Países Bajos. Tiene una licenciatura en teología y un doctorado en filosofía. Vivió y trabajó ocho años como misionero en Cusco (Perú), y fue director del Instituto de Misionología *Missio* en Alemania. Actualmente es docente e investigador en el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) en la Paz (Bolivia). Es autor de varios libros y artículos, entre otro de *Filosofía Andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo* y de *Teología Andina: Antología*. Coordinador del Proyecto "Teología Andina" y de la presente publicación.

Flores Lizana, José Carlos
José Carlos Flores Lizana. Nacido en el Cusco, Perú, quechuahablante. Licenciado en Filosofía por el Instituto Libre de Filosofía de México. Licenciado en Ciencias Religiosas por la Universidad Iberoamericana de México. Estudios de maestría incompletos en Antropología Social en la Universidad Iberoamericana de México. Diplomado en estudios antropoló-

gicos en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de Ciencias Sociales en las universidades Antonio Ruiz de Montoya, de Lima, San Cristóbal de Huamanga y San Antonio Abad del Cusco. Subdirector del Instituto de Pastoral Andina (IPA) y miembro del consejo editorial de la revista *Allpanchis*. Autor de los libros *El Taytacha Qoyllur-Rit'i*; *Diario de Vida y Muerte: Memorias para recuperar humanidad*. Ha escrito muchos artículos sobre cultura andina, interculturalidad, género, violencia política y espiritualidad quechua.

Huacani Cocaure, Víctor
Heredero de la cultura aymara, cristiano de nacimiento. Estudió Teología en el *Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología* (ISEAT) en La Paz. Es egresado de la *Universidad Mayor de San Andrés* (UMSA), de la carrera de Lingüística en Lenguas nativas (aymara). Licenciado en Ciencias Teológicas de la *Universidad Bíblica Latinoamericana* (UBL) en San José-Costa Rica. Trabajó como docente auxiliar en la UMSA (1997-1999). Profesor de la Normal Superior *Simón Bolívar NSSB 2000*. Docente en comunidades aymaras, traductor de módulos del castellano al aymara y docente del idioma *aymara I y II* en el ISEAT. Actualmente es profesor de teología del PFA en el ISEAT.

Intipampa Aliaga, Carlos
Carlos Intipampa Aliaga nació en la comunidad Marca Jurinsaya de Santiago de Huaychu (Puerto Acosta). Padres: Pedro Intipampa (QEPD) y Carmen Aliaga; primeros cursos de primaria en la escuela seccional de Tawakuyu, curso de secundaria en el colegio Nacional Nicolás Acosta (primera promoción 1974); estudios universitarios en la Universidad Católica de Cochabamba en Teología y Filosofía; Instituto Universitario de ISEDET Buenos Aires, Argentina, licenciatura en Teología (nivel de maestría); Pontificia Facultad de Teología Nossa Señora da Asunción Sao Paulo Brasil, doctorado en Teología; pastor y obispo emérito de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia.

Irarrázaval, Diego
Diego Irarrázaval, nace el 8 de diciembre de 1942 en Santiago de Chile. Presbítero y miembro de la Congregación de Santa Cruz. Presidente de la *Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo* (2001-2006). Vicario en la parroquia de San Roque y director de la *Casa de Formación de la Congregación de Santa Cruz* (Santiago), miembro del directorio del *Instituto Cultura y Tecnología Andina* (IECTA) en Iquique. Asesor en cursos de líderes de base y profesionales, y en encuentros teológicos y pastorales en Chile, Perú (donde ha residido 29 años) y otros lugares. Libros publicados: *Religión del pobre y liberación* (Lima: CEP, 1978); *Tradición y porvenir andino* (Lima: Tarea/Idea, 1992); *Rito y pensar cristiano* (Lima: CEP, 1993); *Cultura y fe latinoamericana* (Santiago: Rehue, 1994); *Inculturación* (Lima: CEP, 1998), *Inculturation* (Nueva York: Orbis, 2000); *La fiesta, símbolo de libertad* (Lima: CEP/Bartolomé de las Casas, 1998); *Teología en la fe del pueblo* (San José: DEI, 1999); *Un cristianismo andino* (Quito: Abya Yala, 1999); *Audacia evangelizadora* (Cochabamba: Verbo Divino, 2001); *Un Jesús Jovial* (Lima: Paulinas, 2003; São Paulo: Paulinas, 2003); *Raíces de la Esperanza* (Lima: CEP, 2004); *Gozar la espiritualidad* (San Pablo: Buenos Aires, 2004); *Gozar la ética* (San Pablo: Buenos Aires, 2005).

Maidana, Freddy Luis
Freddy Luis Maidana tiene formación en antropología y teología. Ha escrito en la prensa paceña diversos artículos sobre danzas, fiestas patronales y temas relacionados con la cultura, además ha participado en encuentros especializados en antropología, documentación y bibliotecología. Es profesor de la Facultad de Humanidades de la *Universidad Mayor de San Andrés* (UMSA) y del *Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología* (ISEAT). Ha trabajado en diversas instituciones: Unidad Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Estudios Lingüísticos, Centro Nacional de Catalogación de Bienes Patrimoniales entre otros.

León, Ismael
Ismael León, nacido en Oruro, Bolivia, en 1962, realizó sus estudios teológicos en San José, Costa Rica, en el Seminario Bíblico Latinoamericano. El último grado académico de Maestría en Teología lo consiguió en la misma casa de estudios, pero en la versión de Universidad Bíblica Latinoamericana. Actualmente se desempeña como docente de planta en el ISEAT, en las áreas de Teología Práctica y Sistemática. Ministerialmente, él junto a su esposa y familia se desempeñan como misioneros del Concilio Latinoamericano Internacional.

Mamani Achata, Modesto
Modesto Mamani Achata nació en la comunidad de Cajiata Grande, provinicia Omasuyos del departamento de La Paz, el 4 de noviembre de 1968. Se recibió de enfermero en la Escuela Nacional de Salud Pública La Paz en 1995, se recibió de Bachiller Superior en Teología en el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) en La Paz-Bolivia en 1996; posteriormente terminó los estudios de licenciatura en Teología en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL – San José de Costa Rica) en 2005. Pastor de la Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia (IEMB), donde ejerció diferentes cargos; pastor en los diferentes distritos y regiones del país, superintendente en el Distrito Central-Cochabamba 1999-2000, capellán del *Instituto Americano* Montero-Santa Cruz 2000-2004, docente en *Comunidad de Estudio Bíblico Pastoral* (Cebipas-Montero) 2002-2004; desde 2004 es presidente de la Conferencia Nacional de Pastores - IEMB.

Luizaga, Jorge Miranda
Realizó su disertación sobre Cosmología Andina y Matemáticas en la Universidad de Aquisgran, Alemania. Experto en políticas y territorio de los pueblos indígenas y originarios. Sus principales publicaciones son: *La Puerta del Sol, Cosmología y Simbolismo Andino* (1991); *Die Schrift der Anden-Kultur* (1993); *Filosofía Andina* (1996), entre otras.

Quezada, Valda Virginia
Virginia Quezada Valda nació en La Paz , Bolivia. Trabajadora social (*Universidad Mayor de San Andrés* de Bolivia), biblista (*Universidad Nazarena* de Costa Rica) y aprendiz de teóloga (universidad de la calle y lo cotidiano). Virginia Quezada ha trabajado como pastora de la Iglesia del Nazareno en Bolivia, ha sido directora académica y docente del *Seminario Nazareno Boliviano*, como también docente de los seminarios evangélicos *San Pablo* y *Seminario Bíblico*. Durante los últimos 10 años ha dirigido el Centro *Unidad y Esperanza* para mujeres en situación de alto riesgo en San Martín de Inca Llojeta y actualmente es directora académica y docente del *Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología* (ISEAT).

Quispe Aguirre, Richard
Richard Quispe Aguirre nació en 1973 en la ciudad de La Paz, Bolivia. Es docente en el *Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología* (ISEAT). Realizó sus estudios de licenciatura en Ciencias Bíblicas en la *Universidad Bíblica Latinoamericana* de San José, Costa Rica. Ha escrito algunos artículos para la revista *Fe y Pueblo*. Trabaja como pastor de la Iglesia Bautista en la ciudad de La Paz.

Tancara Chamba, Juan Jacobo
Juan Jacobo Tancara Chambe nació en el extremo norte de Chile (Putre) en el año 1972, radicó más de 14 años en La Paz, Bolivia. Ha incursionado en el campo teológico y literario desde una perspectiva latinoamericana. Fue y sigue siendo docente en el área de Teología Sistemática del Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) en La Paz; pastor y animador en iglesias pentecostales en las ciudades de El Alto y La Paz. Visitó y caminó con varias comunidades cristianas evangélicas. Producto de esa caminata publicó el libro *Teología pentecostal: Propuesta desde comunidades pentecostales de la ciudad de El Alto* (2005).

Valencia Parisaca, Narciso
Licenciado en Teología Sistemática por el Centro de Estudios Superiores de la Compañía de Jesús en Belo Horizonte- Brasil. Rector y profesor del Seminario Mayor "*Nuestra Señora de Guadalupe*" Chuchito, Puno, Perú. Responsable del área de "Teología y Pastoral Andina" en la Prelatura de Juli.

Van Kessel, Juan
Juan van Kessel nació en Holanda, donde se recibió de teólogo y sociólogo. Se radicó en el Norte Grande de Chile en la década de los 60, en Tocopilla y luego en Iquique. Es autor de más de diez de libros sobre los aymaras y sus fiestas religiosas. Profesor de la Universidad Libre de Ámsterdam y de la Universidad Católica del Norte, cofundador del *Centro de Investigación de la Realidad del Norte*, *Crear*, y fundador del IECTA, *Instituto para el Estudio y la Tecnología Aymara*. Ha publicado un sinnúmero de ensayos, artículos y libros; entre los que destacan *Holocausto al Progreso: Los aymaras de Tarapacá* (1980), *Lucero del Desierto* (1986) y *Cuando arde el tiempo sagrado* (1992).

Zambrano, Luis
Luis Zambrano, profesor, sacerdote y poeta, es natural de Ica (Perú). Después de cursar filosofía y pedagogía, estudió Teología en la Facultad de Teología, Pontificia y Civil de Lima.
Entre 1975 y 1976 estudió periodismo en la escuela "Jaime Bausate y Mesa". Entre 1977 y 1982 hizo estudios de posgrado en Europa. En 1978 se graduó de Magíster en Teología en la Universidad de Innsbruck (Austria) y en 1982 de Doctor en Teología en la Universidad de Tübingen (Alemania). Desde noviembre de 1982 hasta la fecha colabora como agente pastoral en la Diócesis de Puno. Sirvió durante 10 años en la capellanía de Chejoña, Huayna Pucara y Capullani (Puno). Vicario de la Vicaría de solidaridad de la Diócesis de Puno: 1986-1991, 1998-1999. Desde mayo de 1994 es párroco de la parroquia "Pueblo de Dios" (Juliaca). Ha publicado artículos en diversas revistas del Perú, Alemania, Austria y Suiza. Además: "La vida vence a la muerte" (Juliaca 1999); "Nada para celebrar, mucho para enmendar: Acerca de los 500 años" (Juliaca 1992), "Dinero y sacramentos" (Cusco 1996). Con Mauricio Rodríguez: *Jesús Calderón, hombre de la esperanza* (Cusco 1997). *Teología y ciencias sociales* (Puno 2004). Honrarás a tus padres, honrarás a tus hijos. CD (Puno 2006). Publicaciones poéticas: *Sangre, gritos... pueblo* (Lima 1974 [5 ed. en español y 3 en alemán]); *Viejas Raíces* (Lima 1982) [2 ed. en español y 4 en alemán]; *En una ollita de barro* (Lima 1986) [2 ed. en español]; *Ayeres y Mañanas* (Lima 1990). Próxima publicación de sus poemas en inglés. Pronta aparición de su quinto poemario.

Zengarini, Gabriela
Hermana dominica del Santísimo Nombre de Jesús. Argentina. Vive actualmente en Ilave, Puno, Perú. Magister en Teología Dogmática con especialización en Misionología por la Facultad de Teología *Nossa Senhora da Assunção*, São Paulo, Brasil. Profesora en Ciencias de la Religión, Facultad de Humanidades Universidad del Norte *Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Argentina. Bachiller en Teología, Universidad Católica Argentina "*Santa María de los Buenos Aires*", Buenos Aires, Argentina. Ejerció como profesora

de la UCSE (Universidad Católica de Santiago del Estero, Argentina) desde 1990 hasta el año 2002. Es profesora en el Seminario Mayor "*Nuestra Señora de Guadalupe*" en Chucuito, Puno, Perú. Forma parte de IDEA (*Instituto de Estudios Aymaras*) en el área de investigación y publicaciones.